المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية

اعداد الطالب:
جمعان بن محمد بن أحمد الشهري
الرَّقم الجامعي (٤٢٦٨٠٢٤٧)

إشراف فضيلة الشيخ:
أ.د. أحمد السيد رمضان

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

طباعة النطاقي

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

بسم الله الرحمن الرحيم

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

ملخص الرِّسالة

العنوان/ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية.

اسم الباحث/ جمعان بن محمد بن أحمد الشهري.

الدرجة/ ماجستير في العقيدة.

هدف الرسالة: ترجع إلى هدفين رئيسين:

١- دراسة مبدأ السببية العقلية عند الأشاعرة ومدى ضرورته.

٢- دراسة قانون الاطّراد عند الأشاعرة وما ترتب عليه من مسائل عقدية.

موضوع الرسالة:

فصول الرسالة: تعود إلى ثلاثة فصول رئيسة:

الفصل الأول: التعريف بالسببية وشمولها لمبدأ السببية وقانون الاطّراد.

الفصل الثاني: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية والمسائل العقدية المترتبة عليه.

الفصل الثالث: موقف الأشاعرة من قانون الاطّراد والمسائل العقدية المترتبة عليه.

أهم النتائج: تتلخص فيما يلي:

١- تصديق الأشاعرة بمبدأ السببية وأنه مبدأ عقلي، لكن لا يؤمنون بضرورته بل هو اقتران عادي فقط.

٢- تأكيد الأشاعرة على أنه ليس للموجودات بأنواعها حقائق ذاتية تميزها عن غيرها، وبالتالي فليس لها خاصيّة التأثير والتأثر.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

Thesis Abstract

Title / principle of causality when Alachaaara critical examination.

Name researcher / Jamman Mohammed bin Ahmed Alshehri.

Degree / Master .

The goal message: due to the main goal

۞ study the principle of causality when Alachaaara substances and the extent necessary.

۞ studying law at Alachaaara sustained and the consequent issues of the decade.

The subject of the letter:

Chapters message: revert to the three main chapters.

Chapter I: definition causation and coverage of the principle of causality and the law sustained.

Chapter II: Alachaaara position of principle of causality.

Chapter III: Alachaaara position of the law sustained.

The most important results: summarized as follows:

۞Ratification Alachaaara principle of causality and that the principle of mental disability, but do not believe it is necessary only unusual combination.

۞Alachaaara reiterated that nothing of the assets of all kinds subjective realities that distinguish them from others, and thus has no influence characteristic and vulnerability.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المقدمـــــة

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم. والصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد البشير النذير والسراج المنير، أنقذ الله به من الضلالة، وهدى به إلى الحق المبين.

أما بعد، فإن الناظرَ إلى الكون الموجود يدرك أن ما يشاهده من الحوادث المتعاقبة تستند إلى تعليل فطري ضروري عقلي وهو ما يببرر وجودها.

ولولا السببية العقلية لما أمكن إثبات الواقع المحسوس وما يسير عليه من نظريات وقوانين علمية تفتح المجال واسعاً أمام المعارف البشرية.

كما أن الإحساس لون من ألوان التصور لا يكفي أن يحكم على الواقع الموضوعي بحكم ضروري عام ليس له مجال من التصور المسبق لهذا الواقع المشاهد.

بمعنى: أن الكشف الموضوعي التصديقي **التجريبي** لا يكفي لكل الظواهر في العالم، وإذا لم يكن ذلك كذلك فإننا بحاجة إلى دليل كلي أولي يثبت كل إحساس بصورته الخاصه يسمى **مبدأ السببية.**

ولولا هذا المبدأ لما كان الإحساس كافياً في الكشف عن شيء موجود لم يحظ بوقوع التجربة عليه.

ومن المتعذر تماماً أن تتكون نظريات علميّة في أي حقل من حقول المعرفة بعيداً عن مبدأ السببية وقوانينها، إذ لا يمكن أن تتحقق التجربة الشمولية للنظريات العلمية لعدم استيعابها جميع الجزئيات الطبيعية بالبحث والتجربة.

فالحديد الذي يتمدد بالحرارة لم يكن نتيجة اتفاقية ولا صدفة محضة، بل كان بناء على مبدأ السببية، حيث إن شمول التمدد لجزء من أجزاء الحديد الذي لم يخضع لتجربة الحرارة يندرج تحت هذا المبدأ العام الكلي.

وعليه تحصل المبررات لكل شيء يقع في الوجود ولم تشمله التجربة العلمية على نحو المثال السابق الذي خضع للتجربة والبحث العلمي.

ويمكن حصر القول في السببية العقلية بأنها ركيزة من الركائز التي يعتمد عليها المستدلُّ في الوصول إلى المدلول بطريقة صحيحة وسليمة.

وليست المشكلة مع **الأشاعرة** في كون السببية سببية عقلية أو غير عقلية فهم يؤمنون بالسببية العقلية التي استدلوا بها على حدوث العالم، ولكن

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المشكلة مع الأشاعرة في السببية العقلية هل هي ضرورية ترابطية أم أنها حدوثٌ على طريقة **المناسبة والعادة** ؟.

وأصدق ما يبيّن نظرة الأشاعرة للسببية أنهم يعتبرون حالات السببية جميعها كحالة الساعتين المضبوطتين بشكل دقيق بحيث ترن الأولى في اللحظة التي تشير فيها الثانية إلى الوقت مما يوهم بوجود اتصال وثيق بين هاتين الساعتين.

وقد استخدموا حجاب **العادة** لتفسير الظواهر الكونية المتعاقبة، حيث أنكروا وجود ارتباط ضروري بين السبب والمسبب، فليس هناك إلا **العادة** التي تضطرنا إلى التوهم بوجود سبب ضروريّ وحتميّ لحدوث المسبّب إثر السبب مباشرة، وما ذلك إلا من أجل إثبات قدرة الله ﷻ المطلقة، وتحقيق المعجزات في باب النبوّات.

ومن أهم الركائز الرئيسة التي جعلت مذهب الأشاعرة يفهم السببية على هذا النحو نفي خصائص الأشياء، وأن الأشياء لا تحمل في ذاتها حقيقة تميزها عن الموجودات الأخرى.

كل هذا سبّب لهم الخلل في مسائل عقدية تناولها هذا البحث بالعرض والمناقشة.

فكانت هذه الدراسة – كما أظن - أولَ دراسة أكاديمية تعقد العرض والنقد لمسألة السببية عند الأشاعرة على وجه الخصوص.

بمعنى: أن هذه الدراسة تحاول أن تبحث في كيفية تصور الأشاعرة للعلاقة السببية، مع بيان موطن الخلل وتقويمه وفق التفسير الصحيح الموافق للأدلة العقلية الفطرية والأدلة النقلية الصحيحة.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وتكمن أهمية البحث في هذا الموضوع في النقاط التالية:

النقطة الأولى: أنّ السببية قاعدة من قواعد العلم والمعرفة، فهي أصل المعرفة ولبّها، بها تنضبط حياة الناس في شتى مجالاتها المختلفة عقيدةً وعبادةً وسلوكاً، وبفسادها تفسد التصورات والتصديقات والمعارف والعلوم.

والثانية: أنّ السببية تسير جنباً إلى جنب مع جبلّة الإنسان الطبيعية التي تفسر له ما يجد في نفسه من تساؤلات تعليليّة تبرر له حدوث هذه الحوادث على هذا النسق العجيب.

والثالثة: أنّ كليّة السببية تختصر كثيراً من تكرار التجربة مرة بعد أخرى ممّا ييسر الكشف التصديقي على الظاهره فيما يستقبل من الزمن.

والرابعة: أنّ سقوط نظام السببية في الكون - بسبب الفهم الخاطئ - يخل بالنظريات العلمية في ميادين البحث والتجربة، وبالتالي يتعذر الوصول إلي تكوين نظريات علمية ثابتة في أي حقل من الحقول.

وعليه؛ فلا بد من تقويم فهم السببية عند الأشاعرة وفق المنهج الصحيح.

وهذا ما جعلني أختار هذه الأطروحة موضوعاً لهذا البحث.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وانطلاقاً مما تقدم، فإن النسق الصحيح – في نظري – لهذه الدراسة يتحقق من خلال خطّة البحث التي جاءت على النحو التالي:

وهي تتكون من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

أولاً: المقدمة، وقد جاء فيها سبب اختيار الموضوع، مع الإشارة اللطيفة إلي كليّة السببية وفطريّتها، وأنها ركيزة من الركائز الاستدلالية في جميع ميادين العلم والمعرفة، مع إلماحة مختصرة إلى القصور الذي وقع فيه الأشاعرة في فهم السببية الفهم الصحيح.

ثانياً: التمهيد، وقد ضمّنته المحاور التالية:

المحور الأول: تعريف السببية لغة.

المحور الثاني: تعريف السببية في الاصطلاح.

المحور الثالث: علاقة الاستقراء بالسببية.

المحورالرابع: الفارق بين السببية والألفاظ ذات الصلة.

ثالثاً: فصول البحث وهي كالتالي:

الفصل الأول: السببية وشمولها لمبدأ السببية وقانون الاطّراد:

وفيه مباحث:

المبحث الأول: موقف العقليين والتجريبيين من مبدأ السببية.

المبحث الثاني: موقف العقليين والتجريبيين من قانون الاطّراد.

المبحث الثالث: دلالة النصوص الشرعية على السببية.

المبحث الرابع: الأسباب والقدرة الإلهية.

الفصل الثاني: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية والمسائل العقدية المترتبة عليه:

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية.

المبحث الثاني: موقف الأشاعرة من دليل الحدوث.

الفصل الثالث: موقف الأشاعرة من الاطّراد بين الأسباب والمسببات، والمسائل العقدية المترتبة عليه:

وفيه مباحث:

المبحث الأول: موقف الأشاعرة من الاطّراد بين الأسباب والمسببات.

المبحث الثاني: علاقة السببية عند الأشاعرة بتوحيد الله في أفعاله.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أدلة توحيد الله في أفعاله عند الأشاعرة .

المطلب الثاني: مسألة خلق أفعال العباد عند الأشاعرة .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبحث الثالث: علاقة السببية عند الأشاعرة بالمعجزة.
المبحث الرابع: علاقة السببية عند الأشاعرة بالحكمة في أفعال الله.
المبحث الخامس: علاقة السببية عند الأشاعرة بالتحسين والتقبيح.
رابعاً: الخاتمة.
خامساً: الفهارس.

أمّا المنهج الذي سلكته في البحث:

فلقد كتبت هذا الموضوع وفق المنهج العلمي- على ما أعتقد - متحرياً فيه الدقة والتقيد قدر الإمكان، وهو يتلخص فيما يلي:

(١) أشرت إلي قول المعتزلة على سبيل المقارنة دون التفصيل، مع بيان أصل الإشكال عند الأشاعرة وهو أمر لا بد منه لتصوير المسألة التصوير الصحيح والدقيق، ثم نقدها.

(٢) جمعُ جملة كبيرة من النصوص لها عُلْقَةٌ متينة بموضوع الرسالة من مظانِّ كتب الأشاعرة تقريراً لمذهبهم.

(٣) ذكرُ الجانب الوصفي للمسألة بجملة من نصوص الأشاعرة أولاً، ثم نقدها في المبحث الذي يليه وذلك في الغالب، وقد أنقدها إجمالاً عند حديثي عن جانبها الوصفي.

(٤) وضعُ مقدمة لكلّ مبحث تكون بمثابة خلاصة له، بحيث تعطي صورة إجمالية عن المسألة دون الخوض في تفاصيلها.

وأحب أن أنوه أن ما تقدم ذكره كان فيما يتعلق بمادة البحث والمنهج في صياغتها ونقدها، أما ما يتعلق بالضوابط المنهجية في التعليق على البحث فقد ركزت على النقاط التالية:

(١) بيان موضع الآيات القرآنية الكريمة في المصحف، وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية.

(٢) تخريج الأحاديث النبوية الواردة في ثنايا الرسالة، مع ذكرها في موضعها من الكتب الستة، والحكم عليها إذا كانت في غير الصحيحين.

(٣) الترجمة للأعلام الواردة أسماؤهم في ثنايا الرسالة ما لم يكن من المشاهير، وضابطي في ذلك إن كان من الصحابة أو من الأئمة الأربعة أو من أصحاب الكتب الستة أو من كان مشهوراً في فنه وعلمه فلم أذكر

ترجمته، لسهولة الرجوع إلى مظان تراجمهم ومعرفة أحوالهم، عدا أئمة الأشاعرة وبعض أئمة المعتزلة، فقد ترجمت لهم ترجمة مختصرة تغني عن التعريف بهم في صلب الرسالة.

(٤) حرصت على وضع الأقواس والفواصل والنقط، وما أنقله بنصه جعلته بين أقواس، وذكرت في الهامش اسم الكتاب دلالة على أنه منقول بنصه، وما ذكرته بمعناه، أو ملخصاً، لم أجعله بين قوسين، وذكرت في الهامش اسم الكتاب مسبوقاً بلفظة: " انظر" دلالة على أنه اقتباس وليس بنصه.

(٥) وعند الإحالة إلى المصدر في أول مرة فقد اكتفيت بذكر اسم الكتاب واسم المؤلف دون ذكر التفاصيل الأخرى على أن تكون مستوفاة بتمامها في فهرس المصادر والمراجع، حتى لا أثقل الرسالة بالحواشي.

كما وضعت فهارس علمية في آخر الرسالة تسهيلا للإفادة، ومفتاحاً للبحث وهي على النحو الآتي:

١. فهرس الآيات القرآنية.
٢. فهرس الأحاديث النبوية.
٣. فهرس الأعلام المترجم لهم.
٤. فهرس الفرق المعرف بها.
٥. فهرس المصادر والمراجع.
٦. فهرس الموضوعات.

الصعوبات:

لقد تلاشت كل الصعوبات التي واجهتها إذا ما قورنت بطبيعة الموضوع المبحوث ودقته ؛حيث اجتمع في هذه المسألة المتشعبة الجانب الفلسفي والكلامي والأصولي، وترتب عليها مسائل مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، فخضت غمارها- على قلت حيلتي- ونقبت عن مباحثها بين طيات الكتب المتنوعة، وفي ذلك من الصعوبة ما لا يخفى.

وبعد: فقد استفرغت طاقتي، وبذلت قُصارى جَهْدِي، وغاية وسعي من أجل الاقتراب من الصحيح من القول ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وذلك لأن الحق الذي لا يقبل الباطل هو كلام الله ﷻ، وسنة نبيه ﷺ.أما علمنا فهو

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

صواب يقبل الخطأ أو خطأ يقبل الصواب.

والشكر لله على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، فله الحمد حتى يرضى، وله الحمد بعد الرضى، وله الحمد في الأولى والأخرة؛ له الحمد حمداً يليق بجلاله وعظمته وكبريائه وسلطانه، اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وأصلي وأسلم على نبينا محمد الذي أشرقت برسالته الأرض بعد ظلمتها، وتألفت به القلوب بعد تشتتها، ترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى صحابته الكرام، عصابة الإيمان وعسكر القرآن، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

هذا ولمّا كان ديننا دينَ الوفاء، وامتثالاً لقول الله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾[الإسراء: (٢٣)].

فإني أتقدم بخالص شكري وجميل عرفاني لوالديَّ الكريمين اللذين وجهاني أحسن توجيه، وربياني أفضل تربية، فأقول: **رَبِّ ارْحَمْهُمَا** كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا.

ومن الواجب عليّ أن أُسدي جزيل شكري وفائق تقديري لفضيلة الأستاذ الدكتور/ أحمد السيد رمضان ، للجهد الذي بذله في الإشراف على البحث وحرصه على خروجه بالمستوى العالي الرصين من خلال التوجيهات، والملاحظات التي قدمها، والتي كان لها كبير الأثر في الارتقاء بمستوى البحث، وما ألفيته إلاّ متواضعاً مع علمه الوافر، متسامحاً مع شدته وحزمه، فأسأل الله تعالى أن يوفقه لكل خير، وأن يزيده علماً وتقوى، إنه سميع مجيب.

كما أتقدم بوافر الشكر، وعظيم الثناء، لفضيلة الدكتور/ عبد الله بن محمد القرني، الذي شرفت بالتتلمذ عليه، وازددتُ شرفاً بتفضلهِ بالإشراف على هذه الرسالة برهةً من الزمن، وقد أفادني كثيراً، وتعلمت منه المعاملة الرفيعة والخلق العالي الجميل، مما كان له الأثر في إقبالي على البحث وبذل الجهد، فأسأل الله تعالى أن يوفقه لما يحب ويرضى، وأن يزيده علماً ويقيناً وثباتاً وطاعةً وعافيةً.

كما أتقدم بجزيل الشكر للشيخين الكريمين الفاضلين لتكرُّمُهما مشكورين بقبول مناقشة بحثي، وللملاحظات التي سيبديانها والتي ستؤخذ ـ بإذن الله تعالى ـ بعين الاعتبار .

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان لمن أفادني من أساتذتي الكرام الأخيار، وزملائي الأوفياء، بإعارة كتاب، أو نصح أوإرشاد، مما

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

كان له الأثر في إثراء هذا البحث، وإخراجه بهذه الصورة.

مع الشكر والعرفان لجامعة أم القرى، هذا الصرح العلمي الكبير، الذي لا يزال يخرّج أجيالاً بعد أجيال ممن يحملون راية العلم، ويرفعون لواء الإسلام، فنسأل الله تعالى أن يجزي القائمين عليها خير الجزاء.

وفي الختام، أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجههِ الكريم، وأن يغفرَ لي الخطأ والزلل والنقص والتقصير، وهذا جهد المقل، وبالله التوفيق وعليه التكلان.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد العلماء، وإمام النجباء، وقائد الغر المحجلين محمدٍ بن عبد الله. والسلام عليكم أيها الحضورُ الكرامُ ورحمة الله وبركاته.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

التمهيد

ويشتمل على المحاور التالية:

- المحور الأول: تعريف السببية لغة.
- المحور الثاني: تعريف السببية في الاصطلاح.
- المحور الثالث: علاقة الاستقراء بالسببية.
- المحور الرابع: الفارق بين السببية والألفاظ ذات الصلة.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

تمهيد

تصور السببية من الأمور المهمة التي وجدت مجالاً واسعاً من عناية العلماء، والفلاسفة، والمفكرين في كل عصر من العصور.

وهذا التصور ذو اتجاهات مختلفة ومتباينة، إذ هو مبني على جملة من التساؤلات، والمناقشات.

فهل لكل حادث من الحوادث علة في وجوده، أم أنه لا علة له ؟.

وإذا كانت الحوادث لا علة لها، فهل يخضع العالم وما فيه من الحوادث للصدفة والاتفاق ؟.

أم أن القول بالصدفة حصل نتيجة للجهل، والغموض عند محاولة الكشف عن العلل ؟.

وإذا كان لكل شيء علة، فهل قانون السببية من مبادئ الفكر الأساسية والأولية التي لا يمكن أن نفكر إلا بها، فيصبح من الضرورات المنطقية، وتكون العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية قبلية ؟.

أم هو المبدأ الذي يقوم على الضرورة التجريبية البعدية، فتكون العلاقة علاقة اقترانية مبنية على الملاحظة ؟ والتي يكشف عنها الاستقراء الذي يقوم على تتبع أمور جزئية للوصول إلى أمر يشمل الحكم على تلك الجزئيات.

بمعنى: أنه يتم الاستدلال به على ثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوت أمر كلي؛ وبالتالي فهو الأساس في تكوين القواعد الكلية.

وعليه فإن الحديث في هذا التمهيد يدور على المحاور التالية:

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المحور الأول: تعريف السببية لغة:

السبب في اللغة:

(اسم لما يُتَوَصَّلُ به إلى المقصود)[1].

ويتعدد معناه بحسب سياق الكلام، فقد يكون حسيّاً كالحبل، وقد يكون معنوياً كالعلم.

يقول ابن منظور[2] : (السَّبَبُ كلُّ شيءٍ يُتَوَصَّلُ به إِلى غيره؛ والجمعُ أَسْبابٌ؛ وكلُّ شيءٍ يُتوصلُ به إِلى الشيءِ فهو سَبَبٌ...

وهذا الذي يتوصل به يكون حسياً كالحبل كما في قوله ﷻ : ﴿**فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاء**﴾[الحج: (١٥)].

أو معنوياً كالعلم، فإنه سبب للخير كما في قوله ﷻ : ﴿**وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا**﴾[الكهف: (٨٤)]، فقد فسره البعض بالعلم).

سواء كان هذا الشيء مادياً كآلة من الآلات المادية، أو كان معنوياً كالعلم والقدرة .

واستعير من هذا الأصل ما يتوصل به إلى غيره من الأشياء، وقد يطلق على السبيل، وعلى المراقي، وعلى النواحي، وعلى الطريق.

يقول الجزري : (وأصْلُه من السَّبَب وهو الحَبْل الذي يُتوصَّل به إلى الماءِ ثم استُعِير لكلِّ ما يُتَوصَّل به إلى شَيءٍ كقوله ﷻ: ﴿**وتقطَّعَت بهمُ الأسّبابُ**﴾ [البقرة: (١٦٦)]، أي الوُصَل والمودَّاتُ...)[3].

ويقول الفيروزآبادي: (والسبب الحبل وما يتوصل به إلى غيره ...

وأسباب السماء مراقيها، أو نواحيها، أو أبوابها، وقطع الله به السبب، الحياة)[4].

ويقول الفيومي: (السَّبَبُ الْحَبْلُ وَهُوَ مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إلَى الِاسْتِعْلَاءِ، ثُمَّ اُسْتُعِيرَ لِكُلِّ شَيْءٍ يُتَوَصَّلُ بِهِ إلَى أَمْرٍ مِنْ الْأُمُورِ فَقِيلَ هَذَا سَبَبُ هَذَا، وَهَذَا مُسَبَّبٌ عَنْ هَذَا).

وَالسَّبِيلُ السَّبَبُ، وَمِنْهُ قَوْله ﷻ ﴿**يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً**﴾

---

(١) التعريفات، ١٥٤/١.

(٢) لسان العرب،٤٥٩/١. وانظر: كشف الأسرار،١٣/١. وانظر: أصول السرخسي، ٢٢/١.

(٣) النهاية في غريب الحديث، الجزري، ٣٢٩/٢ .

(٤) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة (سبب).

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

[الفرقان: (٢٧)]، أيْ: سَبَبًا وَوُصْلَةً)[1].

والحاصل أن الناظر إلي تعريف السبب عند اللغويين يجد أنه وسيلة من الوسائل التي يتوصل بها إلى المطلوب، من غير أن يكون وسيلة كافية في تحقيق المسبب استقلالاً.

مع العلم أن له الأثرَ الجزئيَّ في ظهور المسبب، وليس هو مجردَ اقترانٍ لا تأثيرَ له.

---

(1) المصباح المنير، الفيومي،١٦٢/١.

المحور الثاني: تعريف السببية في الاصطلاح:

(١) السبب في اصطلاح المتكلمين والأصوليين:

يطلق المتكلمون من الأصوليين الكلام على السبب ويريدون العلة، وكذلك في اطلاق العلة على السبب أيضاً.

والعلاقة التي تربط شيئاً بآخر تسمى علاقة سببية، لكن الرابط بين السبب والمسبب محل اختلاف بين المتكلمين، تبعاً لمدى تأثير السبب في المسبب، وبيانه على النحو التالي:

(أ) السبب عند الأشاعرة:

والسبب في اصطلاح المتكلمين من الأشاعرة كما عرفه **الجرجاني**[١]: (عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه) [٢].

فليس للسبب تأثير في مسببه، بل العلاقة بينهما علاقة اقترانية لا تأثيرية.

وفي هذا المعنى يعرّف **الغزالي**[٣] السبب بأنه ما يحدث عنده الشيء لا به، فيقول: (وَاعْلَمْ أَنَّ اسْمَ السَّبَبِ مُشْتَرَكٌ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ، وَأَصْلُ اشْتِقَاقه مِن الطَّرِيقِ، وَمِنْ الْحَبْلِ الَّذِي بِهِ يُنْزَحُ الْمَاءُ مِنْ الْبِئْرِ.

وَحَدُّهُ مَا يَحْصُلُ الشَّيْءُ عِنْدَهُ لا بِهِ.

فَإِنَّ الْوُصُولَ بِالسَّيْرِ لا بِالطَّرِيقِ وَلَكِنْ لابُدَّ مِنْ الطَّرِيقِ...

وَالْمُرْدِي صَاحِبُ عِلَّةٍ، فَإِنَّ الْهَلَاكَ بِالتَّرْدِيَةِ لَكِنْ عِنْدَ وُجُودِ الْبِئْرِ، **فَمَا يَحْصُلُ الْهَلاكُ عِنْدَهُ لا بِهِ يُسَمَّى سَبَبًا**) [٤].

ويقول أيضاً في تعريفه للسبب أنه: (عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به.

ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل

---

(١) علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الحسيني، يُعرف بالسيد الشريف، حنفي ماتريدي متكلم، له "شرح المواقف" و "التعريفات"، توفي ولم يبلغ الأربعين. انظر:الضوء اللامع ٣٢٨/٣.

(٢) التعريفات، ١٥٤/١.

(٣) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، زين الدين، أبو حامد، متكلم أشعري، له في الكلام "الاقتصاد في الاعتقاد"، و "الأربعين في أصول الدين"، وعني بالرد على الفلاسفة، واشتغل بالتصوف وصنف فيه: "معارج القدس"، و"ميزان العمل" و "الإحياء" وغيرها. توفي سنة ٥٠٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩.

(٤) المستصفى في علم الأصول، الغزالي، ٧٥/١ .

بإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم. فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده)[١].

وقال **الآمدي**[٢]: (السبب **كل وصف ظاهر منضبط**[٣] دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي،... ومثال السبب : زوال الشمس أمارة معرفة لوجوب الصلاة في قوله ﷻ : ﴿**أَقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾[الإسراء: (٧٨)].

وكجعل طلوع الهلال أمارة على وجوب صوم رمضان في قوله ﷻ: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾[البقرة: (١٨٥)])[٤].

فبيّن **الآمدي** في تعريفه، أن السبب عبارة عن أمارة، وعلامة، يعرف بها الحكم الشرعي دون أن يكون له تأثير في مسببه.

وقد أكد الزركشي[٥] على أن السبب ليس مؤثراً في مسببه، حيث قال: إن السبب (عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به.

أي : لأنه ليس بمؤثر في الوجود بل وسيلة إليه.

فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقي للماء)[٦].

يلاحظ أن الأشاعرة في تعريفاتهم للسبب سواء كان في كتب الكلام، أو الأصول فإنهم يربطون ذلك بمعتقدهم في عدم تأثير السبب في مسببه، ولذلك فإنه لا بد أن يتنبه إلى ذلك، وهذا ما سيأتي مناقشته لا حقاً.

---

[١] المصدر السابق، ٧٥/١.

[٢] علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي، سيف الدين، متكلم أشعري، من كتبه في علم الكلام: "أبكار الأفكار" و "غاية المرام"، ولد سنة ٥٥١هـ، وتوفي سنة ٦٣١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ١٠٧/٧.

[٣] هذا تعريف العلة.

[٤] الإحكام للآمدي، ١٢٧/١. وانظر: حاشية العطار على جمع الجوامع، ٣٤١/١.

[٥] محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بدر الدين المصري الشافعي، ولد سنة ٧٤٥ للهجرة، المتوفي سنة ٧٩٤ للهجرة، له من الكتب: " إعلام الساجد بأحكام المساجد " و" البحر المحيط في الأصول" و" البرهان في علوم القرآن " وغيرها، انظر: هدية العارفين، ١٧٤/٦، وانظر: طبقات الشافعية، ١٦٧/٣.

[٦] البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ٢٤٥/١.وانظر: في الوجود، موسوعة مصطلحات ابن تيمية، ص ٥٢٧.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(ب) السبب عند المعتزلة:

يذهب المتكلمون من المعتزلة إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها، فالسبب يوجب المسبب بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب والمسبب.

وفي هذا المعنى يقول **القاضي عبد الجبار**: إن الأصل في السبب أنه (يوجب المسبب إذا احتمله المحل) [1].

ويقول: (إن السبب إنما يوجب المسبب متى كان المحل محتملاً له، ووجد على الوجه الذي من حقه أن يولّده) [2].

ضاربين لذلك بعض الأمثلة من الأسباب الكونية، كالنار في إحراقها، والسكين في حز الرقبة ونحو ذلك.

---

[1] المغني، القاضي عبد الجبار، ١٦٩/٨.
[2] المصدر السابق، ٣٣/٩.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(ج) السبب في اصطلاح الفلاسفة

ـ السبب عند الفلاسفة القدماء – أرسطو أنموذجاً ـ:

يعرف الفلاسفة القدماء السبب بأنه: ما يحتاج إليه الشيء إما في ما هيته، أو في وجوده.

وعلى سبيل المثال فإن السبب عند **أرسطو**: (يقال على وجه واحد، ما عنه يكون الشيء، وهو فيه.

ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان.

ويقال على وجه آخر، الصورة أو التمثال...

ويقال أيضا الشيء الذي فيه "المبدأ الأول" للتغير والهدوء...

ويقال أيضا على معنى الغاية المقصودة، وهذا هو "ما من أجله"، مثال ذلك، الصحة عند الشيء)[١].

ومما سبق يتبين أن السبب في الفلسفة اليونانية القديمة – بحسب أرسطو ـ ينقسم إلى أربعة أقسام[٢]:

- السبب المادي: ما هو داخل الشيء ومعه بالقوة، كالنحاس بالنسبة للتمثال.
- السبب الصوري: ما هو داخل الشيء ومعه بالفعل، كالشكل النهائي للتمثال.
- السبب الفاعلي: المؤثر في وجود الشيء والداخل فيه، كالذي صنع التمثال.
- السبب الغائي الذي من أجله وجد التمثال.

ـ السبب في الفلسفة الحديثة:

أما السبب عند الفلاسفة المحدثين، فقد تباينت تعريفاتهم له[٣]، فلكل فيلسوف تعريفه الخاص به، والذي يحدد اتجاهه في الفلسفة.

---

[١] السببية في العلم، ص ٣٢.

[٢] موسوعة الفلسفة، بدوي، ١/ ١٠٢، وانظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ٩٦، مادة سبب.

[٣] انظر: السببية في العلم، ص٢٣، وما بعدها.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فقال **هوبز** [1] : (السبب هو خلاصة كل الحوادث التي تساعد كل منها في انتاج المسبب المطروح).

وقال **لوك**: (إننا نشير إلى ما ينتج أي فكرة بسيطة، أو مركبة بالاسم العام "سبب" وبالذي يكون نتيجة لها بالاسم "مسبب")، بل قال: (إن المبدأ السببي هو مبدأ عقلي).

ويقول **هيوم** في تعريفه للسبب بأنه: (موضوع متبوع بآخر، بحيث إن الموضوعات المماثلة للموضوع الأول، تعقبها موضوعات مماثلة للثاني، أو بعبارة أخرى، إذا لم يكن الأول قد وجد، فإن الثاني لا يمكن أن يكون قد وجد أبدا،...،وظهور السبب ينقل الذهن دائما، نقلا بالعادة إلى فكرة النتيجة).

وقرر**كانط** [2] أيضا أن تصور العلاقة السببية ما هو إلا بناء عقلي، وظاهرة ذاتية خالصة، فيعرّف مبدأ العلية على أنه: لا بد للموجود الممكن من سبب سابق يحدده.

وللسببية ثلاثة معاني تشير إلى: المقولة التي تختص بالرابطة السببية:

أ- المبدأ، أي: القانون العام للسببية.

ب- والمبحث، أو المذهب الذي يتوجه للبحث عن المبدأ السببي.

---

[1] فيلسوف انجليزي ومفكر سياسي، ولد في وستبورت ١٥٨٨م، ألف كتاب " الجسم " و " عناصر القانون" و"الطبيعة الإنسانية "، كان ماديا مغاليا، مصدر المعرفة عنده الإحساس، توفي سنة ١٦٧٩م، له ترجمة مطولة، انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي،٢/ ٥٥٤ وما بعدها.

[2] من فلاسفة العصر الحديث، ولد في مدينة كينجسبرج بروسيا، سنة ١٧٢٤م، ذو نزعة عقلية تامة، توفي سنة ١٩٢٤م. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، ٢/٣٧٠.وانظر: قصة الفلسفة الغربية، ص ٧٢.

المحور الثالث: علاقة الاستقراء بالسببية.

مفهوم السببية، حسية كانت أو إلاهية، هي التي تجعلنا ندرك العلاقة بين الخالق والمخلوق.

وقد تغلّب العقليون على المشاكل الثلاث التي يواجهها الدليل الاستقرائي ـ لكونه يسير من الخاص إلى العام ـ فمشكلة الصدفة المطلقة أُفترض لها مبدأ السببية المستقل عن التجربة والذي يقول: إن لكل حادثة سبباً. ومشكلة الصدفة النسبية تُغلب عليها بنفي تكرر الصدفة على مدى طويل، وأن الظواهر المطروحة للدراسة الاستقرائية لا بد أن يكون لها سبب. ومشكلة عدم الاطّراد تُغلب عليها بقضية مستنبطة من مبدأ السببية، والتي تقضي بأنَّ الحلات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة[1]. فالاستقراء قد أثبت التعميم دون الاعتماد على أساس القضايا السببية وذلك من خلال المفهوم العقلي الذي يعبر عن العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب.

وبالتالي فإن الذي يرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي لا يمكن له (أن ينمّي احتمال القانون السببي بالدليل الاستقرائي)[2].

وإذ كان الاستقراء (كلّ استدلال يسير من الخاصّ إلى العامّ)[3] فهو بهذا يشمل الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة، والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة[4].

ومن طرق الاستقراء[5] الاستقراء الطّردي والمبنيِّ على قانون الاطّراد، فبه يتحقق الوصف الثابت للجزئيات، والمعمم على جميعها، فالحكم يثبت في الكلي لمجرد ثبوته في بعض الجزئيات.

وهذا الاستقراء ـ الذي سبق الإشارة إليه – يمتاز بلزوم النتيجة لذلك التتبع، مع كليّتها وشمولها للأفراد الذين لم يدخلوا تحت الملاحظة والتتبع.

---

[1] انظر: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، السيد كمال الحيدري، ص ٢٥٥-٢٥٦.
[2] المصدر السابق، ص ٢٦٤.
[3] الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٣.
[4] انظر: المصدر السابق، ص١٣.
[5] انظر الطرق الاستقرائية عند الأصوليين: الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية، الطيب السنوسي أحمد، ص ٨١ وما بعدها. وعند أصحاب المنطق الحديث انظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبكنة الميداني، ص ٢١٠ وما بعدها وانظر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٧٦ وما بعدها.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فالمنهج الاستقرائي منهج يقوم على عملية فكرية وحسية معاً.

بمعنى: أنه يفرض احتمالات عقلية ويختبرها[١]؛ ليصل إلى تعيين العلل والأسباب.

وفي بيان فساد رأي المناطقة في أصناف الحجج كحجة الاستقراء[٢]، يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وأما الاستقراء فانّما يكون يقينياً اذا كان استقراءً تاماً وحينئذٍ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد، وهذا ليس استدلالاً بجزئى على كلّي ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام ...

والتحقيق: أنّما ثبت للكلّى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته، والتحريم هو أعم من الخمر وهو ثابت لها فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها، فهو استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلّى، وذلك الدليل هوكالجزئى بالنسبة إلى ذلك الكلّى، وهوكلّى بالنسبة إلى تلك الجزئيات وهذا مما ما لا ينازعون فيه) [٣].

فابن تيمية رحمه الله تعالى يعتبر الاستقراء يقينياً إذا كان تاماً، بحيث يكون الحكم على جميع الأفراد بقدر مشترك واحد، فالجزئيات التي تنطبق عليها صفات مشتركة تكون لازمة لها، فيحكم عليها بذلك القدر الذي يجمعها.

وهو لا يعتبر الاستقراء استدلالاً بجزئي على جزئي، ولا بخاص على عام، بل بأحد المتلازمين على الآخر.

ويرجع ابن تيمية رحمه الله تعالى القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمي القائم على فكرتين:

الأولى: لكل معلول علة.

الثانية: الاطراد في وقوع الحوادث.

فقانون العلية هو أن حكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار، بمعنى: أن علة تحريم الخمر هو الإسكار.

---

(١) بمعنى طرح أسئلة عملية على الأشياء، لمعرفة مدى استجابتها، ومدى تأثرها من عدمه، كقولنا للمادة – مثلاً- هل أنت قابلة للتأكسد، أو نقول للنحاس-مثلاً- هل تتحمل درجات عالية من الحرارة أم لا ؟ وفي كل هذه التساؤلات تجيب المادة بواقع حالها عندما تخضع للتجربة، انظر: ضوابط المعرفة، ص ١٨٧.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية١/٢٠٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ٩/ ١٨٨ – ١٩٠، وانظر: الرد على المنطقيين، ١/١٦٤، ٢٠١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أما قانون الاطراد فالعلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولاً متشابهاً، فمتى ما وجدنا الإسكار في الخمر وجدنا التحريم.

حينئذٍ نستطيع أن نصل إلى الاستقراء الصحيح عبر العلية والاطراد والذي يوجد لنا العلاقات الكلية الثابتة، فحوادث الماضي يتكرر وقوعها في المستقبل بوجود القدر المشترك في الأصل، بمعنى: ثبات الأوصاف التي ترافق المعلولات لكي تتحقق النتيجة في المستقبل كما تحققت في الماضي[١].

ويقول الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى: (...وأما التقسيم الاستقرائي الذي هو ما كان حصر المقسم في أقسامه فيه بطريق الاستقراء فهو ما لا يحكم العقل فيه بحصر، ولكن صاحب التقسيم استقرأ الأقسام أي تتبعها حتى علم بالتتبع والاستقراء أنه لم يبق قسم في الخارج غير ما ذكر)[٢].

وقد أشار الكتاب العزيز إلى اتخاذ طريق الاستقراء كوسيلة من الوسائل الموصلة إلي القواعد العامة، والسنن الكونية والاستفادة منها، إذ يقول ﷻ : ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[العنكبوت: (١٨ : ١٩: ٢٠)]

فالسير في الأرض يقتضي تتبع الجزئيات، ودراسة تكوينها، ومن ثم الوصول إلى قواعد كلية تبين لهم كيف بدأ الله الخلق[٣].

وفي قوله تعالى: ﴿**أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾ [الطور:٢٥] أمثلة للسبر والتقسيم، والمعنى: أن الأمر لا يخلو من واحدة من ثلاث حالات :

الأولى: أن يكونوا خُلقوا من غير شيء أي بدون خالق أصلاً.

الثانية: أن يكونوا خلقوا أنفسهم.

الثالثة: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم.

والواضح ضرورة أن القسمين الأولين باطلان.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ٩/ ١٩٠، وانظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، محمد الزين، ص١٦٥.

(٢) آداب البحث والمناظرة، محمد الأمين الشنقيطي، ص ١٥٢.

(٣) انظر: ضوابط المعرفة، ص ١٩١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

والثالث هو الحق الذي لا ريب فيه وهو ﷻ خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً[١].

يقول الأمين الشنقيطي في المعنى السابق: (لأن حصر أوصاف المحل في الأقسام الثلاثة قطعي لا شك فيه، لأنهم إما إن يخلقوا من غير شيء، أو يخلقوا أنفسهم، أو يخلقهم خالق غير أنفسهم، ولا رابع البتة، وإبطال القسمين الأولين قطعي لا شك فيه، فيتعين أن الثالث حق لا شك فيه، وقد حذف في الآية لظهوره، فدلالة هذا السبر والتقسيم على عبادة الله وحده قطعية لا شك فيها) [٢].

وعليه؛ فالاستقراء واحدٌ من أشكال الاستنتاج الاستدلالي غير المباشر[٣].

على أن هذه الطرق الاستقرائية لا تقتصر على باب الاحتمالات العقلية فقط، بل لها مجالات واسعة ومفيدة علمياً، إذ تستعمل في[٤]:

- القياس الأصولي لاستخراج العلة الشرعية.
- وفي تحديد سبب الاقتران بين الظواهر ومعرفة وجه التلازم بينها؛ من أجل الوصول إلى قانون عام وكلي.
- وفي التوصل إلى أسباب الوقائع والحوادث، بناء على أن لكل حادث سبباً.

وإذا كان من مجالات الاستقراء تحديد العلاقة بين المقترنات من سبب ومسبب، ومن ثم التوصل إلى أسباب الوقائع والحوادث، فإن النظر إلى تلك العلاقة يشمل أمرين[٥]:

الأول: النظر إلى المسبب في كونه حادثاً من الحوادث، وما يتعلق به من حيث الإيجاد، فهل من الممكن أن يوجد المسبب من غير أن يكون له سبب أوجده ؟ أم أنه لا يمكن أن يوجد إلا بسبب ؟ ويجاب عن هذا

---

[١] **انظر:** أضواء البيان، للشنقيطي، ٤٩٤/٣. وانظر: آداب البحث والمناظرة، للشنقيطي، ص ١٥١، ١٦٧.

[٢] أضواء البيان، ٤٩٥/٣.

[٣] ومن طرق الاستدلال الغير مباشر: القياس، التمثيل، انظر: المصدر السابق، ص ١٨٥.

[٤] انظر: الاستقراء للطيب السنوسي، ص ٧٩ وما بعدها.

[٥] انظر: المعرفة في الإسلام ، ص ٤٣٠.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

التساؤل بتقرير المبدأ العام الذي يقضي بأن كل حادث لا بد له من سبب، مع بيان أن هذا المبدأ ضروري وفطري وكلي.

الثاني: النظر إلى السبب، وما له من خصائص ذاتية موضوعية أثرت في مسببه، فمتى توفرت الشروط وانتفت الموانع بين السبب والمسبب، حصلت النتيجة المطردة، والقائمة على خاصيّة السبب في التأثير، والمسبب في التأثر.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المحورالرابع: الفارق بين السببية والألفاظ ذات الصلة[1]:

(١) السبب والعلة:

يرى بعض الأصوليين أن ما جعله الشارع علامة على الحكم وجوداً وعدماً وكان مؤثراً في الحكم تأثيراً يدرك العقل وجه المناسبة بينه وبين الحكم (كالإسكار لتحريم الخمر) **فإنه يسمّى علة كما يسمّى سبباً.**

أما الذي لا يدرك العقل وجه المناسبة بينه وبين الحكم بمعنى: أن تكون مناسبته للحكم خفية (كشهود رمضان لوجوب الصيام) **فإنه يسمّى سبباً فقط، ولا يسمّى علة.**

ومن الأصوليين من يقصر اسم العلة على من عرفت مناسبته للحكم، ويقصر اسم السبب على ما لم تعرف مناسبته للحكم.

(٢) السبب والشرط:

الشرط في اللغة: العلامة اللازمة.

وفي الاصطلاح: ما يتوقف وجود الشيء على وجوده، وكان خارجاً عن حقيقته.

وللسبب مع الشرط حالاتان:

الأولى حالة الاتفاق: بمعنى أن الشرط يتفق مع السبب في أن كلاً منهما مرتبط بشيء آخر بحيث لا يوجد هذا الشيء بدونه، إلا أنه ليس أحدهما بجزء من حقيقته.

الثانية حالة الاختلاف: فإذا كان وجود السبب يستلزم وجود المسبب إلا لمانع، فإن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط فيه.

والتفريق بين السببية والألفاظ ذات الصلة على وجه العموم إنما هو من أجل أن بحثي هذا سيشمل الكلام على السببية والعلة والشرط جميعاً بألفاظ (السبب)، فهم فيما أقصد إليه في هذا البحث سواء.

---

[1] انظر: الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص٥٧-٥٩. وانظر أقوال الأصوليين في التفريق بين العلة والسبب: قواطع الأدلة في الأصول،السمعاني،٢٧٧/٢، روح المعاني، الألوسي،١٤٢/٤، أصول الشاشي،٣٥٦/١، كشف الأسرار، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري،٥٠٩/٢.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الفصل الأول

موقف الأشاعرة من مبدأ السببية
والمسائل العقدية المترتبة عليه

وفيه مبّحثان: -

- **المبّحث الأول: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية.**
- **المبّحث الثاني: موقف الأشاعرة من دليل الحدوث.**

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

المبحث الأول: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية

وفي هذا المبحث سأذكر تمهيداً في أن السببية ضرورية وفطرية وكلية، ثم أصف المذهب العقلي والتجريبي والفرق بين المدرستين في هذه المسألة، ثم أتبع ذلك بموقف الأشاعرة من مبدأ السببية على النحو التالي:

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أولاً: تمهيد:

السببية مبدأ ضروري عقلي فطري، كدعاء[1] الخلائق معبودها عند الشدائد.

والأمور الفطرية يدركها العقل إدراكاً لاشك فيه (فـالعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل)[2].

والأمور الفطرية، عبارة عن مقدمات تحدث في ذهن الإنسان من غير حاجة إلى التصديق بها، إذ هي بنفسها تثبت صدق ذاتها[3].

ومبدأ السببية مع كونه عقلياً، فإنه فطري - كما تقدم - وبدهي أيضاً[4].

أما كونه **فطرياً** (فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لابد للحادث من محدث، فإذا قيل فلان ضربك بكى حتى يضرب ضاربه فكان في فطرته الاقرار)[5].

وإذا قيل عن السببية أنها فطرية، فهذا يقضي بعدم البرهان عليها بالحس، إذ الأمور التي تثبت بالحس لا يمكن تعميمها، فإذن لا بد من البرهان العقلي لهذه العلوم الفطرية الضرورية.

وفي هذا المعنى يقول **الغزالي**: (...بل العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة، وهذا حكم منه على كل شخص، ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص، فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس)[6].

وأما عن **بداهته**، فإن العالم محكوم بنظام السببية، إذ مجرد النظر إلى هذا الكون بأدنى تأمل، يورث العلم بأن هذه الممكنات بحاجة إلى علة ضرورية في وجودها.

---

(1) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٤٦٠/٢. وانظر: شرح قصيدة ابن القيم، ٤٠٠/١.

(2) تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ١/ ٥٢١.

(3) انظر: فلسفتنا، ص٦٣.

(4) انظر: في العلوم الضرورية البديهية الفطرية، الفتاوى الكبرى، ٥٧/٥.

(5) مجموع الفتاوى، ٣٥٨/٥.

(6) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٨/٣.

بل إن المنكرين لنظام السببية هم في استدلالهم على النفي، يثبتون السببية- شعروا بذلك أم لم يشعروا-.

لأن برهنتهم على نفي نظام السببية مرتب على مبدأ السببية نفسه.

وبناء على هذا المبدأ، فلا يعقل أن يحصل شيء من لا شيء، ولا نتيجة بلا سبب.

وتلك العلاقة السببية بين السبب والمسبَبَ علاقة كلية عامة مبنية على مبدأ عام ضروري عقلي قبلي.

وهذه الكلية خصيصة من خصائص المبادئ الفطرية حيث أن المعرفة الصحيحة، يجب أن تحمل صفة الكلية والضرورة، لكي نصل إلى مذهب شامل، ومحكم، وبرهاني[1].

والمقصود بكلية السببية، أن أحكام السببية تشمل جميع الموجودات بإطلاق ودون قيد، إذ حكم السببية الكلي لا يختص بزمان دون آخر، ولا بمكان دون غيره، فيصح أن يقال عنها، أن لها خاصة التعميم.

وعليه، فلا يمكن أن يوجد الحادث دون محدث ولا المسبَبَ دون السبب ؛ لأنه من الضروري أن يكون لكل حادث سبب في حدوثه يرجحه من العدم إلى الوجود، إذ لا يمكن للحادث أن يوجد نفسه بنفسه، بل ذلك مناقض لضرورة العقل والفطرة.

ولذلك،كان مبدأ السببية ركيزة من الركائز التي يقوم عليها الاستدلال في إثبات النتائج والمفاهيم، وإلا كانت العبثية في الكون، وما فيه من علوم، ممكنة، وواردة.

أما عن وجه **ضرورته** فإنه ليس بحاجة إلى دليل يدل عليه، بل هو ثابت بنفسه، ولا يحتاج إلى تصور العقل له، إذ هو دليل على غيره من المعارف البشرية النظرية الكسبية الثانوية.

وفي تقرير أن المعارف تنقسم إلى ضرورية ونظرية، يقول **ابن تيمية**: (البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضروية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه.

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة

---

[1] انظر: موسوعة الفلسفة، ٣٩١/٢.

بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقف على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها)[١].

وتأكيداً على المعنى السابق من حيث أن المبادئ الضرورية كمبدأ السببية لا يمكن الاستدلال على صحتها، إذ لو أمكن ذلك للزم الدور والتسلسل، فهي بنفسها برهان لا يحتاج إلى برهان، يقول **ابن حزم: (**ما كان مدركاً بأول العقل وبالحواس فليس عليه استدلال)[٢].

وهذه الضروريات لا يقدح فيها أن لا تكون ضرورية في إدراك بعض الناس، لكون الوضوح من عدمه لا يتعلق بها في نفسها، بل هو متعلق بالناظر إليها.

وفي هذا المعنى، يقول **ابن تيمية**: (...فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية بأن غيرها من البديهيات أجلى منها، وهذه حجة ضعيفة، لأن البديهي هو ما إذا تصور طرفاه جزم العقل به، والمتصوران قد يكونان خفيين، فالقضايا تتفاوت في الجلاء، والخفاء، لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها **ضرورية)**.

وإذا أردت أن تطبق السببية كمبدأ عقلي على الممكن، فالممكن - على سبيل المثال - نتيجة خرجت من العدم إلى الوجود، ويستحيل أن تكون هي نفسها علة لذاتها، وإلا ترتب على ذلك محالات، منها:

أن تكون سابقة على ذاتها باعتبارها مُوجِدة.

وتكون لاحقة متأخرة عن ذاتها باعتبارها مُوجَدة.

وكون الشيء الواحد سابقاً على ذاته، متأخراً عن ذاته في نفس الوقت محال.

ولا يمكن أن تكون علة لذاتها، وإلا كانت واجبة بذاتها.

وهي ليست واجبة الوجود؛ لكونها كانت عدماً قبل ظهورها للوجود، فهي ممكنة.

---

[١] درء التعارض، ٣٠٩/٣.

[٢] الفصل في الملل، ٦٨/٥. وانظر : تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان، ص ١٧٠.

فالممكن لا يترجح وجوده من عدمه بلا مرجح[1]؛ فلزم وجود مرجح خارج عن ذاتها.

فعالم الإمكان فيه تلازم بين الوجود والمرجح لذلك الوجود.

فإذا وجد الممكن؛ أى: خرج من حيز العدم إلى الوجود، لزم أن يكون هناك مرجح أخرجه من العدم إلى الوجود.

فكل ممكن تتساوى كِفَّةُ وجوده مع كِفَّةِ عدمه - وهو أصلاً معدوم - فعدمه لا يحتاج إلى مرجح، لأن ذلك هو الأصل الذي هو عليه.

فإذا وجد وخرج للوجود فلا بد أن تكون له علة رجحت وجوده على عدمه وهذه علة له.

لأن هذه (الحوادث المشهودة يمتنع أن تكون واجبة الوجود بذاتها، فإن ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه ووجب قدمه، وهذه كانت معدومة ثم وجدت فدل وجودها بعد عدمها على أنها يمكن وجودها ويمكن عدمها، فإن كليهما قد تحقق فيها فعلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجود محدث ممكن.

فنقول حينئذ الموجود والمحدث الممكن لابد له من موجد قديم واجب بنفسه، فإنه يمتنع وجود المحدث بنفسه كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه.

وهذا من أظهر المعارف **الضرورية**، فإن الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضواً، ولا قدراً، فلا يقصر الطويل، ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر مما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران على شى ء من ذلك)[2].

---

[1] درء التعارض، ٢٩٤/٨.
[2] مجموع الفتاوى، ٣٥٨/٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ثانياً: السببية بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي:

حيث تدرس السببية عادة على مستويين:

الأول: المفهوم العقلي الميتافيزيقي:

الثاني: المفهوم التجريبي(الواقعي) الحسي:

أما على المستوى الأول العقلي:

فيتميز أصحاب المذهب العقلي باهتمامهم بالعقل مصدراً لكل معرفة حقيقية، وهذه المعرفة في نظر العقليين تتميز بالضرورة.

بمعنى: أن المعرفة العقلية صادقة، وصدقها ضرورة عقلية.

ويتميز – هذا المذهب - بالشمول، وأن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً، وأن في العقل مبادئ فطرية لم تؤخذ من التجربة.

كمبدأ الذاتية الذي يقول: (إن الشيء هو عين ذاته، ولا يمكن أن يكون شيئا آخر).

وكذلك كمبدأ عدم التناقض والذي يقرر (أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً، وغير موجود في آن واحد).

وللمذهب العقلي منهج في طريقة البحث، يقوم هذا المنهج على الربط بين الأشياء وعللها، على أساس المنطق والتأمّل الذهني، فيبدأ بالكليّات ليصل منها إلى الجزئيات.

وتجد أن المعرفة - عند المنطق الأرسطي- التي تقول: (إن كل حادث لا بد له من سبب)- تعتبر من المبادئ العقلية الأوّلية.

بينما تحديد السبب لهذا الحادث، يعتبر معرفة عقلية ثانوية، لكونه مستنتجاً من المعرفة الثانوية، كالتجربة مثلاً.

فكل حادث لا بد له من سبب وهذه (معرفة أولية)، والعالم حادث، إذن لا بد للعالم من سبب، وتحديد السبب والكشف عنه هو (المعرفة الثانوية).

فالعقليون آمنوا بمبدأ السببية على أنه ضرورة منطقية لا يمكن أن تتخلف فيه النتيجة عن أسبابها.

وذلك بناء على أن المعارف تؤسس على المبادئ العقلية الأساسية الأولية الضرورية، والتي لا تحتاج إلى أي نوع من أنواع الاستدلال، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية.

فالمعرفة البشرية قائمة على علاقة سببية، ترتبط التالية بالسابقة، وهكذا تتسلسل صاعدة إلى معرفة عقلية أولية لم تنشأ من معرفة سابقة لها.

بمعنى: أنها تصل إلى مبدأ ضروري لا يحتاج إلى برهنة على صدقه.

وعليه؛ فالمقياس الأول للتفكير هي المعارف العقلية الضرورية

الأولية.
والسلسلة الفكرية تتدرج من العام إلى الخاص، ومن الكليات إلى الجزئيات.
وهذا هو المنهج القياسي الذي تكون فيه المقدمات أعم والنتائج أخصّ.
بمعنى: (إن مبدأ العليّة لا يمكن إثباته والتدليل عليه بالحس، لأن الحس لا يكتسب صفة موضوعية إلا على ضوء هذا المبدأ.
فنحن نثبت الواقع الموضوعي لأحاسيسنا استناداً إلى مبدأ العلية، فليس من المعقول أن يكون هذا المبدأ مديناً للحس في ثبوته ومرتكزاً عليه، بل هو مبدأ عقلي يصدق به الإنسان بصورة مستغنية عن الحس الخارجي)[1].
فأنت تجد في مبدأ السببية أن العلة ترتبط بالمعلول ارتباطاً لا ينفك أحدهما عن الآخر.
بمعنى: أن العلة والمعلول متعاصران ومتلازمان، فالمعلول ليس له وجود مستقل عن العلة، بل إنه ينبثق منها- بحسب قول الاتجاه العقلي- فليس للمعلول وجود إلا عن طريق علته.
على أن العلاقة السببية في المذهب العقلي - والتي تفترض الضرورة – تقوم على نوعين من العلاقات:
إحداهما: وجودية.
بمعنى: أنه كلما وجد السبب وجد المسبب.
والأخرى: عدمية.
بمعنى: أنه كلما انعدم السبب فإن المسبب ينعدم تبعاً له.
وهذان الأمران هما المعبر عنهما في القاعدة المشهورة: (المعلول يدور مع علته وجوداً وعدما)[2].
وعليه؛ فإنه بدون الإيمان المسبق للسببية، فلا جدوى من البحث عن الأسباب والتنقيب عنها؛ لأن (مبدأ العلية هو الأساس الأول لجميع العلوم والنظريات التجريبية)[3].
وأما على المستوى الثاني **التجريبي**:
فإذا كان العقليون قد اتفقوا على أن العقل قوة فطرية يمكن الوصول

---
[1] الاستقراء والمنطق الذاتي تحليل لآراء محمد باقر الصدر، يحيى محمد، ص ٤٣.
[2] حاشية رد المختار ، ابن عابدين، ٣٦١/٢.
[3] الاستقراء والمنطق الذاتي، ص ٤٤.

عن طريقها إلى معرفة حقيقية عن طبيعة العالم دون اللجوء إلي أية مقدمات تجريبية.

فإن التجريبيين يؤكدون على أنه لا يوجد مبادئ عقلية مسبقة على التجربة، أو الخبرة الحسية.

وإذا كان العقليون يسيرون في الاستدلال القياسي من العام إلى الخاص.

فإن التجريبيين يصعدون، وعن طريق الاستقراء من الجزئي إلى الكلي(١).

فهؤلاء التجريبيون لا يسلّمون بالأفكار الفطرية والمبادئ العقلية، فليس – عندهم - في العقل شيء سابق على الوجود الحسي؛ لكون الشعور البشري انعكاساً للواقع الموضوعي.

وعليه؛ فقد ردوا المعرفة في كل صورها إلى الحس، فلا يمكن لبني الإنسان أن يحكموا بحكم دون الاستناد إلى التجربة (مبدأ الدُّرْبَة)، إذ لا يوجد شيء في العقل، ما لم يكن في الحواس من قبل.

فقرروا السببية بناءً على مستوى الاستقراء (حجر الأساس في المذهب التجريبي) بضرورة تجريبية، أونفسية، يتبع بها المشروط الشرط.

فهم يولون الأهمية للظاهرة دون الفرضية، فالعقل صفحة بيضاء، والتجربة تنقش عليها مختلف المعارف.

فأصحاب هذا الاتجاه، جعلوا المعرفة قاصرة على الإدراك الحسي، وحكموا بالبطلان على كل فكرة ليس لها أصل حسي موضوعي.

فإذا كان العقلاني قد جعل مبدأ السببية مبدءا ًعقلياً به يرتبط السبب بالنتيجة ارتباطاً ضرورياً.

فإن التجريبي لا يرى في هذا المبدأ إلا نتاجاً للعادة التي يلاحظ من خلالها علاقة تتكرر بانتظام بين بعض الظواهر، بحيث يتوقع حدوث إحداها عقب حدوث الأخرى: كتوقع حدوث الاحتراق عند ملامسة الورقة للنار.

وإذا كان المذهب التجريبي – الذي سبق الإشارة إليه – يجعل المقياس الحقيقي والأساسي للمعرفة هي التجربة، فإنه يرفض لجملة من الأسباب(٢):

الأول: إذا كان التجريبيون يقولون أن التجربة هي القاعدة الأساس في

---

(١) انظر : فلسفتنا، ص ٦٧.

(٢) انظر : فلسفتنا، ص ٦٨-٧١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

تمييز الحقيقة، فعليهم أن يجيبوا على هذا التساؤل، هل هذه القاعدة معرفة أولية حصل عليها الإنسان دون خبرة سابقة ؟ أم أن هذه القاعدة كسائر المعارف المكتسبة الغير فطرية ؟.

فإن كانت معرفة أولية، بطل المذهب التجريبي وسقط وانهار، لأن المذهب التجريبي لا يؤمن بالمعارف العقلية الفطرية الأولية.

وإذا كانت هذه القاعدة محتاجة إلى برهنة تجريبية سابقة، لزم التسلسل، وبطل صدق القاعدة كمقياس منطقي مضمون.

الثاني: أن يقال: نطاق التجربة محدود لا يمكن له أن يكشف عن كل شيء، وإذا لم تظهر التجربة شيئاً ما، فإن عدم الظهور للشيء لا يدل على عدم الشيء.

وبالتالي، فالتجريبيون بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يعترفوا بعدم بعض الأشياء في نطاقهم التجريبي، أو ينكروا مفهوم الاستحالة أصلاً.

فإن اعترفوا باستحالة بعض الأشياء في نطاق المذهب التجريبي، فقد استندوا في اعترافهم باستحالة بعض الأشياء إلى معرفة عقلية.

وإن انكروا الاستحالة أصلاً، فقد جوزوا وقوع التناقض الذي يؤدي إلى انهيار جميع المعارف.

الثالث: لا يمكن للمذهب التجريبي أن يثبت مبدأ السببية كفكرة تصورية، لعجزه ابتداءً أن يكشف عن السببية الحسية (قانون الاطّراد).

فلو كشف عن غليان الماء عند درجة مائة، فإنه لن يستطيع الكشف عن سر علاقة العلة بالمعلول وتلازمهما بالطرق التجريبية التي جعلت الماء يغلي عند هذه الدرجة بالذات، ولم يغل عند غيرها.

وبالتالي؛ فإن المذهب التجريبي يُسقط السببية العقلية، وإذا سقطت السببية أنهارت المعارف والعلوم.

ويمكن أن يضاف إلى ما سبق من أسباب لرفض المذهب التجريبي، أن يقال: أن القاعدة التي اتخذها المذهب التجريبي في تمييز الحقيقة لا تكفي إلا لأصحاب المذهب نفسه.

أما العقليون الذين يثبتون الميتافيزيقيا، فهم خارجون عن هذه القاعدة.

وعليه؛ فهذه قاعدة قاصرة لا تفي بالمطلوب.

ثالثاً: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية:

يؤمن الأشاعرة بمبدأ السببية كمبدأ عقلي، وبذلك خالفوا المذهب الحسي من هذا الوجه.

لكنهم اقتصروا على حصره في أفعال الله، دون أن تكون هناك سببية مطردة بين الموجودات.

مبررين ذلك بعدم وجود خصائص ذاتية للأشياء تقتضي تأثير بعضها في بعض.

والذي يدلُّ على إيمانهم بالمبدأ السببي كمبدأ عقلي، استدلالهم على وجود الله **بدليل الحدوث**.

إذ بدليل الحدوث أثبتوا وجود الله، وأنه واحد في أفعاله، وفي عموم قدرته.

وقد دأبَ الأشاعرة في إثبات حدوث العالم[1] بناءً على نظريات كلامية من أهمها نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، والذي هو أحد المقدمات المعتمدة في تقرير دليل الحدوث.

فأثبت الأشاعرة بهذه النظرية العقلية، حدوث العالم من المادة التي تتكّون من ذرات وأجزاء صغيرة لا تنقسم، مع خلق الأعراض على تلك الذرات، فتكّون العالم من مجموعهما تحت المشيئة الإلهية، والقدرة المطلقة، والعلم الإلهي.

وبهذه الصفات الإلهية تصدّى الأشاعرة للفلاسفة، فأنكروا عليهم القول بقوانين الطبيعة.

إذ رأى الأشاعرة أنه لا ضرورة للالتزام بهذه القوانين الطبيعية بجانب القدرة الإلهية المطلقة.

معلّلين ذلك بأن هذه القوانين ليست إلا نوعاً من العادة تحدث أمام الناس إلى أن يسير هذا العالم إلى فناء[2].

ففر الأشاعرة من فكرة الإيجاب؛ لكونها تعني التأثير الطّبعي لظهور شيءٍ بسبب وجود شيءٍ آخر.

(ولعل حرص الأشاعرة الشديد، على تقرير فكرة الخلق هو الذي دعاهم إلى القول بخلق الأفعال الإنسانية، وكذلك دعاهم إلى نفي السببية،

---

[1] انظر : الأربعين في أصول الدين، الرازي، ص ١٥ وما بعدها.

[2] انظر: فكرة الزمان عند الأشاعرة، عبد المحسن عبد المقصود، ص ١٠ وما بعدها .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وسلب الطبائع عن الأشياء)[1].

لقد سعى الأشاعرة - كغيرهم من المتكلمين - لإثبات وجود الله عن طريق دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

إذ هو أحد الأدلة من بين أدلة متعدده، ومتنوعة، بل هو الأشهر بين الأدلة.

ولكونه أصلاً من الأصول العقلية التي تُبنى عليها مهمات أصول الدين عندهم، كإثبات الصانع، ومعرفة صدق الرسول.

ولأهمّيته عند الأشاعرة فقد قرروا: أنه لا يمكن معرفة صدق الرسول إلا بإثبات الصانع، ولا يمكن إثبات الصانع إلا بحدوث العالم، ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلا بحدوث الأجسام، فهي سلسلة مرتبطة لا تنفك[2].

حيث زعموا أنه (لا يمكن تصديق الرسول لو قدر أنه يخبر بذلك؛ لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام،...) [3].

وصورة السببية عند الأشاعرة وموقفهم منها تتضح عند بيان مذهبهم في السببية في مقابل قول المعتزلة في السببية وذلك من خلال النقاط التالية:

(١) السببية عند المعتزلة:

لقد وسع المعتزلة دائرة القدرة للإنسان في أفعاله المباشرة حتى ربطوها بما يقع في الطبيعة من متولّدات غير مباشرة لفعله.

فأصبحت الحوادث المعينة للإنسان- على مذهبهم - على ضربين:

الأول: ما يقع في محل قدرته، كالقيام والقعود، فهو فعله المباشر.

الثاني: ما لايقع في محل قدرته، كالجرح الناتج عن رمي سهم، والحرق بالنار، فهو فعله الغير مباشر، أي: (المتولّد)؛ معللين ذلك بكونه اختار، وفعل سببها بإرادته الحرة.

يقول **القاضي عبد الجبار** في المعنى السابق، وعند رده على من قال: إن الفعل لو جاز بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة القديمة.

يقول: (...هذا ظاهر في أفعالنا، المباشر منها والمتولد.

أما في المباشر، فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم

---

[1] المصدر السابق، ص ٣٠.

[2] انظر: الارشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، ص ٣٩ وما بعدها.

[3] درء تعرض العقل والنقل، ٣٠٦/١.

إلى الوجود...

وأما في المتولّدات فأظهر ألا ترى أن الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة، بل عن كونه حياً) [1].

وبناء على هذا؛ فقد ذهب جمع من المعتزلة إلى: أن تأثر المسبب (الجرح) من فعل الإنسان الذي جاور السبب (السهم)، ومتولد عن فعله.

وإذا نظرنا إلي السبب الذي دفع المعتزلة للقول بهذا المذهب، نجد أن ذلك مبني – عندهم- على تنزيه الله عمّا يفعله العباد من القبائح.

حيث جعلوا الفاعل المؤثر نفس الأسباب والعلل، بحيث إن تأثيرها وفاعليتها تأتي على وجه الاستقلال عن قدرة الله ﷻ.

إذ لو كانت سببية هذه القوى مستندة إلى إرادة الله، لتنافى ذلك مع العدل الإلهي.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: (فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي...فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه عدلاً يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة) [2].

وفي المعنى السابق نفسه يبيّن **ابن حزم** حجة جمهور المعتزلة في قولهم باستقلال الفاعلية والتأثير من دون الله (إن جمهورهم قالوا: وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائراً، ومن فعل الظلم كان ظالماً، ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً، قالوا: والعدل من صفات الله ﷻ والظلم والجور منفيان عنه) [3].

وسنجد أن العلاقة السببية عند المعتزلة متفاوتة، ومتباينة، ومضطربة أشد الاضطراب، تعود في نهايتها إلى القول: بالطبع[4]، والتولد[1].

---

[1] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٢٨٦.

[2] المصدر السابق، ص ٢٩٠.

[3] الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ، ٥٦/٣.

[4] الطبع كل ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الجبلة التي خلق الإنسان عليها. وقيل إنها مجموعة مظاهر وسلوك مكتسبة وموروثة تميز فردا عن آخر. وعند أفلاطون الطبع نتيجة العادة. وعند أرسطو الطبع أقرب إلى الأخلاقي منه إلى العقلي. وعند ديكارت الخواص الطبيعية المجردة التي يدركها الذهن إدراكا مباشرا. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٤٢٠، وانظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مدكور، ص ١١١، مادة طبع.

ويبيّن **القاضي عبد الجبار** وجهة نظر المعتزلة من حيث اتفاقهم على أن تصرف الفاعل المختار يقوم به وأنه من صنعه وحادث من جهته وأن الله أقدرهم على ذلك، ثم يسوق الخلاف فيما بينهم في مدى تأثيرهم فيه، فمن قائل: إنهم أحدثوه، ومن قائل: إنهم مكتسبوه، ومن قائل: أنه متعلق بالطبع، ومن قائل: أن الله ﷻ يحدثه بحسب قصده[٢].

وفي هذا المعنى يصف **ابن حزم** اضطراب المعتزلة في مسألة التولد، بقوله: **(وأكثرت المعتزلة في التولد، وتحيرت فيه حيرة شديدة، فقالت طائفة ما يتولد عن فعل المرء مثل القتل، والألم المتولد عن رمي السهم وما أشبه ذلك فإنه فعل الله ﷻ ، وقال بعضهم: بل هو فعل الطبيعة، وقال بعضهم: بل هو فعل الذي فعل الفعل الذي عنه تولد، وقال بعضهم هو فعل لا فاعل له)** [٣].

ويمكن بيان اضطرابهم في ذلك على النحو التالي [٤]:

أولاً: القائلون بالسببية المطلقة، إذ الأسباب واقعة من السبب نفسه بالأصالة والاستقلال.

وهو قول **بشر بن المعتمر** إذ يقول: **(إن الإنسان يفعل في غيره بسبب يحدثه في نفسه، ويفعل في نفسه أفعالاً متولدة، وأفعالاً غير متولدة...)** [٥].

ثانياً: الذين قيدوا السببية وجعلوها على قسمين:

(أ) من أرجع الحوادث إلى نفس فعل الأسباب، كحركة سقوط الحجر.

(ب) من أرجع العلة إلى الله، إذ هو الذي وهب اللذة والألوان والطعوم

---

(١) التوليد منهج استخدمه سقراط في معنى استخراج الحق من النفس. وابن سينا يقول: إن التولد هو أن ينفصل عن التي مثله. وعند ابن رشد يعني: الصدور وانقسام الموجودات إلى فلقتين. وتقر المعتزلة التولد لأنها تقدم السبب على المسبب زمنيا، كتقدم القدرة على المقدور. وهذا خلاف قول الأشاعرة المنكرين للتولد، إذ القدرة المساوقة للمقدور- على مذهبهم- لا تحتاج في وجودها إلى أسباب تتولد عنها. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص ٢٣٦-٢٣٧. وانظر: مادة: تولد، موسوعة مصلحات ابن تيمية، رفيق العجم، ص ١٥٢.

(٢) المغني، القاضي عبد الجبّار، ص ٨ وما بعدها.

(٣) الفصل في الملل، ٥٦/٣.

(٤) انظر: درء التعارض ٣٤٠/٩ وانظر: الفصل في الملل ٣٧/٥،، وانظر: مقالات الإسلاميين الأشعري، ٤٠٠/١، وما بعدها، وانظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، ٦٤/١.

(٥) مقالات الإسلاميين، ٤٠٢/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ونحو ذلك.

ثالثاً: القائلون بقول الطبائعيين، والذين جعلوا الأفعال والحوادث من فعل الله بإيجاب الخلقة، إذ الله الذي طبع الحجر طبعا على الإندفاع عند دفعه.

كالنظام[١] القائل: (إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشى ء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع)[٢].

رابعاً: منهم من أنكر السببية، وهم فريقان:

(أ) من جعل الفاعلية المطلقة الوحيدة لله ﷻ ، وهو كقول الأشاعرة القائلين بالعادة.

وفي هذا المعنى يقول **صالح قبة**[٣]: (إن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه، وأن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الدفعة، واحتراق الحطب عند مجامعة النار، والألم عند الضربة فالله سبحانه الخالق له، وكذلك المبتدئ له، وجائز أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً، ويخلق سكوناً ...)[٤].

(ب) من جعل الحوادث لا من محدث.

كقول **ثمامة بن الأشرس**[٥] إنه (لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وأن ما سواها حدث لا من محدث، كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة، وما أشبه ذلك، وزعم أن ذلك يضاف إلى الإنسان على المجاز)[٦].

والمشهور من قول المعتزلة يعود إلى قولين:

الأول: القول بالطبع.

وفي هذا المعنى يقول **ابن حزم**: (وكان معمر أيضاً يزعم أن الله ﷻ لم

---

[١] إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبوإسحاق، أحد أئمة المعتزلة، اشتغل بالفلسفة، وكان سيء السيرة، توفي سنة ٢٣١هـ، انظر: لسان الميزان ٦٧/١.

[٢] مقالات الإسلاميين، ٤٠٤/١.

[٣] أبو جعفر بن محمد بن قبة من متكلمي الشيعة، من الطبقة السابعة، خالف جمهور المعتزلة في كون المتولدات فعل الله ابتداء، وكون الإدراك معنى. انظر: فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، ص٧٨.

[٤] مقالات الإسلاميين، ٤٠٦/١.

[٥] ثمامة بن الأشرس النميري، يكنى أبا معن، وكان زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق، توفي سنة ٢١٣هـ. انظر: فرق وطبقات المعتزلة، ص ٧٠.

[٦] مقالات الإسلاميين، ٤٠٦/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

يخلق شيئا من الألوان، ولا طولاً ولا عرضاً، ولا طعماً ولا رائحةً، ولا خشونةً ولا إملاساً، ولا حسناً ولا قبيحاً، ولا صوتاً، ولا قوةً ولا ضعفاً، ... وإن كل ذلك فعل الأجسام التي وجدت فيها هذه الأعراض بطباعها) [١].

الثاني: القول بالتولّد.

بمعنى: أن الفعل الذي يكون سببه مني، ويحل في غيري.

إذ التولّد لا يكون إلا بجزء من المولد[٢].

وخلاصته[٣]: أن الأفعال عموماً - على قسمين مباشرة تقع بدون واسطة، ومتولدة تحدث بواسطة.

أما أفعال الإنسان – فعلى التقسيم السابق – فهي على صنفين:

الأول منها: مباشر كأفعال القلوب، من الإرادة والحب والكراهة ونحو ذلك، مستثنين العلم، إذ هو من الأفعال المتولّدة، لكون الشخص منّا قد يخرج من بيته فيجد الأرض مبتلة فيعلم أن المطر قد نزل.

والثاني: أفعال الجوارح فتعد من الأفعال المتولدة.

أما ما يتعلق بالفعل الإلهي، فعلى نوعين:

المباشر، كالخلق من العدم، **والمتولد**، وهو الذي يفعله عبر سلسلة من الأسباب.

يقول **الجابري** في تفسيره للتولّد عند المعتزلة: (فالتولّد لا يعني السببية، كما فهم كثير من الكتاب المعاصرين، بل يعني فقط حدوث الفعل بوسائط...لإن التأثير عندهم لا يصدر إلا عن قادر، والقادر عندهم إما قادر بقدرة قديمة وهو الله، وإما قادر بقدرة محدثة، أحدثها فيه الله، وهو الإنسان) [٤].

إلا أن القائلين بالتولّد قد فرقوا بين أمرين - بناء على نسبة الفاعلية -[٥]:

الأول: ما تولد عن فعل الإنسان، والحي، فهو فعل الإنسان والحي.

الثاني: ما تولد من غير الحي، فهو على قولين:

---

(١) الفصل في الملل، ١٤٧/٤-١٤٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٧، ٣٦٩.

(٣) انظر: بنية العقل العربي(٢)، محمد عابد الجابري، ص١٩٥، ١٩٦.

(٤) المصد السابق، ص ١٩٨.

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٩/١٠-٢١. وانظر: الفصل في الملل، ٣٧/٥.

(أ) من قال إنه فعل لله ﷻ.
(ب) من قال إنه فعل الطبيعة.
فتبين مما سبق ذكره في مسألة التولّد،أن الأفعال- بحسبهم- على نوعين:
أحدها: المباشر، وهو ما كان في محل القدرة، كالقيام والقعود والأكل والشرب.
والثاني: المتولد، وهو ما خرج عن محل القدرة، كخروج السهم من القوس ونحو ذلك[1].
وقد فرق **الاسكافي**[2] بين الأفعال المباشرة التي تترتب على العمل رأساً، والأفعال المتولّدة الغير مباشرة التي لها آثار ثانوية، حيث يقول: (كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولّد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حد التولّد داخل في حد المباشر)[3].
وعلى هذا فإن العلاقة السببية علاقة ضرورية - عند بعض المعتزلة - مبنيّة على أن الأجسام قد طبعت - بسبب خصائصها الذاتية - على تفاعلها مع بعضها البعض.
وهذا على قولهم بالطبع.
وبالتالي فهم – على قولهم بالطبع - لم يفرقوا فيما اعتقدوه بين الفعل الإنساني وغيره من المؤثرات الأخرى.
فأصبح كل ممكن مؤثراً استقلالاً، فلا يحتاج إلى من أوجده بل هو بنفسه يوجد فعله.
فسقطوا باعتقادهم هذا في الشرك مع الله في أفعاله.
ومجمل ما يرد به على المعتزلة أن يقال:
أولاً: تبين مما سبق ذكره من أقوال المعتزلة في السببية، أن وجود هذه الموجودات بذاتها مرتبط بالله ﷻ إذ هو موجدها.
فكيف تكون مرتبطة في وجودها بالله ﷻ مستقلة بتأثيرها، في حين أن

---

(1) انظر:الصفدية، ١٤٩/١.
(2) أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي، له سبعون كتاباً في الكلام، كان خياطاً، توفي سنة أربعين ومئتين. انظر: فرق وطبقات المعتزلة، ص ٨٣.
(3) مقالات الإسلاميين، ٤٠٩/١.

الارتباط من حيث الذات يستلزم الارتباط من حيث الفعل والتأثير.

وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان وجود هذه الموجودات مرتبطاً بالله، فمن باب أولى وأحرى أن يكون تأثيرها غير مستقل عن الله ﷻ، وإلا أصبح قولهم متناقضاً.

ثانياً: قولهم يدلُّ وبوضوح على الشرك في الأفعال مع الله ﷻ.

إذ المعتقد باستقلال الفاعل في فعله يعارض ما دلت عليه الآية الكريمة من أنه ليس له شريك في ملكه وسلطانه، إذ يقول ﷻ: ﴿**ولم يكن له شريك في الملك**﴾[الإسراء، (١١١)].

وإلا أصبح الكون- على قولهم- مبعضاً إلى قسمين، جزء منه ملك للعلل والأسباب والمؤثرات والقوى.

فأي شرك أظهر وأبين من الشرك في التدبير والتأثير على وجه الإستقلال.

وفي هذا المعنى يقول **ابن حزم:** (فأعلموا أن هذا الفاسق[1] قد أخرج نصف العالم عن خلق الله ﷻ؛ لأنه ليس للعالم شيء إلا الجواهر الحاملة، والأعراض المحمولة فقط، فالنصف الواحد عنده غير مخلوق، لعنه الله من مكذب لله ﷻ في نص قوله ﷻ: ﴿**خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا**﴾ [الملك، (٢)])[2].

ثالثاً: مشابهة قولهم لقول الدهرية[3] القائلين بقدم العالم الذاتي والزماني، إذ العالم -في نظر الدهرية- أزلي يسير وفق قوانين ذاتية مستقلة.

رابعاً: تناقض المعتزلة أنفسهم في فهم التولد، ولمن ينسب ؟ هل لله ﷻ ؟ أم للطبيعة ؟ أم للفاعل نفسه ؟ أم أنه ينسب إلى لا فاعل أصلا ؟.

خامساً: قولهم بالتولد يتعارض مع صريح القرآن، إذ القرآن ينسب الفعل إلى فاعله، وعليه أطبق أهل الحق.

وفي هذا المعنى يقول **ابن حزم:** (إن كل ما في العالم من جسم، أو عرض في جسم، أو أثر من جسم فهو خلق الله ﷻ، فكل ذلك فعل الله ﷻ.

بمعنى: أنه خلقه، وكل ذلك مضاف بنص القرآن وبحكم اللغة إلى ما

---

(١) يقصد معمر.

(٢) الفصل في الملل، ص١٤٨.

(٣) الذين ينكرون أن يكون للعالم مبدع أبدعه هو واجب الوجود بنفسه، بل يقولون: العالم نفسه واجب الوجود بنفسه. انظر: الملل والنحل، ٤/٢، و درء التعارض، ١٢/٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ظهرت منه من حي، أو جماد)[1].

ومن أجل تجنب ما وقع فيه المعتزلة من الخلل والخطأ الواضح البين، فإن الصحيح في هذه المسألة أن يقال: لا مانع من إثبات علية العلل والأسباب، مع عدم استقلال المؤثرات بتأثيرها، إذ هو ﷻ الذي يؤثر استقلالاً دون غيره من الموجودات.

[1] الفصل، ٣٨/٥.

(٢) السببية عند الأشاعرة :

سنجد السببية عند الأشاعرة تكمن في إنكار الضرورة المنطقية بين السبب والمسبب، مع أنهم يسلّمون بملاحظة الترابط بين العلة والمعلول.

بمعنى: أن العلاقة السببية ممكنة لا ضرورة فيها، إذ الكائنات الموجودة لا طبع لها ولا تفعل من ذاتها.

وهم يهدفون من ذلك إلى إطلاق القدرة الإلهية في كل شيء مما ييسر تفسير المعجزات، وخوارق العادات.

فالأشاعرة جعلوا الفاعلية المطلقة الوحيدة لله ﷻ ، إذ هو المحدث الحقيقي لجميع الحوادث.

وعليه؛ فلا مجال لقانون سببي، أو علة مؤثرة في الوجود غيره ﷻ.

فلو فرض أن النار والحطب قد اجتمعا وقتا طويلا، فلن يحدث احتراق **بسبب** الاجتماع، وإنما يحصل الاحتراق **عند** الاجتماع.

فهم يعتقدون بحدوث الأسباب، لكن مع عدم تأثيرها فيما قارنها، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها؛ بل لأن الله جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث، من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه.

ولهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن يشاء، في أي وقت شاء.

وهم يستندون في ذلك إلى دليل الجوهر الفرد، وفي عدم بقاء الأعراض زمانين، بناء على الخلق الإلهي المستمر.

إذ الموجودات- على رأيهم - عبارة عن أجزاء متفرقة ومنفصلة عن بعضها البعض، فلا تتصل اتصال العلة والمعلول، بل يخلقها الله في كل لحظة خلقاً مستمراً.

وقد حاول الأشاعرة إثبات قدرة الله - التي لا حد لها - بالتأكيد على نظرية الجوهر الفرد.

إذ الجواهر ممكنة لا ضرورية، كما أن الأعراض التي تتبعها ممكنة كذلك، وكلها من خلق الله.

وبالتالي؛ لا تكون قوانين الطبيعة حتمية، لكون تعاقب الذرات وائتلافها من الأمور النسبية والتي لا تحصل عن طبيعة الجواهر الفردة، ولا عن خواص الأعراض.

بل هو الله ﷻ الذي يؤثر دائما تأثيراً مباشراً في جميع الجواهر الفردة.

ولكون الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية؛ لأنها من جنس واحد، وإلا لأدى ذلك إلى كثرة المسببات بتكرر الأسباب.

يقول **الباقلاني** [1] في هذا الصدد: (لا يجوز أن تكون الأعراض فاعلة للأفعال، فبطل ما يثبتونه من فعل الطبائع، أو إيجابها لهذه الحوادث.

فأما ما يهذون به كثيراً من أنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب فإنه جهل عظيم.

وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب، ومجاورة النار، وكونه سكران ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط.

فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فعل من هي، فإنه غير مشاهد.

بل مدرك بدقيق الفحص والبحث، فمن قائل إنه من قديم مخترع قادر وهو الحق الذي نذهب إليه.

ومن قائل يقول: إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار.

ومن قائل يقول: إنه فعل الطبع في الجسم.

ولا أدري أهو نفس الجسم المطبوع أم **معنى** فيه.

ومن قائل يقول: إن الطبع عرض من الأعراض.

فكيف يدرك حقيقة ما قد اختلف فيه هذا الضرب من الاختلاف بالمشاهدة ودرك الحواس) [2].

والباقلاني- في نصه السابق - ذهب إلى القول بتغير حال المسبب عند مجاورته للسبب، لا بسببه، وحصول التأثير إنما هو من قديم مخترع قادر ﷻ.

معللاً قوله بأن الشيء في نفسه لا يحمل حقيقة تؤكد على تأثيره في غيره، وهذا الغير ليس قابل للتأثر، بل الأمر معنى فقط، من غير أن يكون له صفة ذاتية خُلق عليها.

ومشكلة السببية عند الأشاعرة أنها لم تجد مكاناً لها في الجواهر الفردة.

لأن هذه الجواهر متماثلة من جميع الوجوه، وبالتالي فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض.

---

[1] محمد بن الطيب بن جعفر البصري القاضي، أبو بكر، متكلم أشعري، يعد أعظم الأشاعرة بعد الأشعري، من كتبه: " الإنصاف" و " التمهيد" توفي سنة ٤٠٣هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ١٩٠/١٧.

[2] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ٦٢/١.

ولأن التأثير والتأثر لا يقع إلا بين المختلفات.

ولأن الجواهر الفردة في أصلها غير مجتمعة، بل هي منفصلة بعضها عن بعض، لذلك فإنها لا تتغير، وإن كانت متجاورة.

وإذا ثبت- عند الأشاعرة - أنه لا مجال للسببية في مجال الجواهر الفردة التي لا تتغير، فهل يمكن أن تجد مجالها في الأعراض التي لا تبقى زمانين؛ لكونها تتغير ؟.

وهنا يجيب الأشاعرة: بأن تغير الأعراض بين حدوث وزوال، لا يكون بالتغير الطبيعي من ذاتها، وإنما يحصل التغير لهذه الأعراض وفق خلق الله ﷻ لها خلقا مستمرا يتراوح بين الخلق والفناء، وبناء على **مبدأ التجويز**، ووفق الإرادة الإلهية، التي تؤكد على توحيد الخلق لله ﷻ، مع دحض القول بالطبع الفلسفي الحتمي.

ونتيجة لذلك؛ فلا مجال للقول بتأثير خصائص الأشياء الذاتية، لا في الجواهر الفردة، ولا في الأعراض.

وإذا كان العالم يتكون من هذه الجواهر وتلك الأعراض، وقد ثبت عدم فاعليتها، فإن النتيجة أن ليس ثمة في الوجود مؤثر.

وفي هذا المعنى يحكي **ابن تيمية** مذهبهم، وأنه (ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً، ولا شيء جعل لأجل شيء، ولا يكون شيء بشيئ.

فالشبع عندهم لا يكون بالأكل، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق والنصر له سبب أصلاً، لا في نفسه ولا في نفس الأمر، ولا الطاعات عندهم سبب للثواب، ولا المعاصي سبب للعقاب، فليس للنجاة وسيلة، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً، لا لأن أحدهما معلق بالآخر، أو سبب له، أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر يجعل أحدهما أمارةً وعلماً ودليلاً على الآخر.

بمعنى: أنه إذا وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلاً بهذا الدليل، بل هذا أيضاً من جملة الإقترانات العادية)[1].

والنتيجة – على مذهبهم - أن العلاقة بين الحوادث المتعاقبة منفية، سوى علاقة جريان العادة عند مشاهدة هذا التعاقب وذلك الاقتران، والذي يُعتقد أنه سبب.

---

[1] منهاج السنة النبوية ٣٦١/٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

والحقيقة أنه لا يوجد سبب – عندهم -، إذ الري عقب الشرب، والاحتراق مع لقاء النار.

فاقتران السبب بالمسبب إنّما ذلك إلف، وعادة، وإحساس نفسي ليس من الأشياء ذاتها، فلا تلازم ضروري بين الأسباب ومسبباتها.

وفي هذا المعنى يقول **الغزالي**: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا)[١].

ولا بد من التنبيه على أن نفي السببية في عقيدة الأشاعرة لا يُراد به النفي المطلق للسببية.

بل هم يؤمنون بالمبدأ من حيث هو مبدأ عقلي، أي أنهم يؤمنون بالسببية العقلية[٢].

لكن المقصود هو النفي للحتم السببي الطبيعي الذي قال به الفلاسفة، والمبنيِّ على خصائص الأشياء في ذواتها.

فهم ينفون الطبع والطبائع، أي: نفي وجود فعل طبيعي مستقل عن أمر الله، ونفي حتمية القانون الطبيعي.

فليست العلاقة- عند الأشاعرة - بين السبب والمسبب إلا علاقة اقتران، تحصل على سبيل الجواز لا على سبيل الحتم.

معللين مذهبهم بأن الفاعل الحقيقي، والغائي هو الله ﷻ، فالذي نراه ليس إلا مستقر **العادة**.

وشبهتهم في إنكار خصائص الأشياء، أن إثباتها يتعارض مع توحيد الله في أفعاله، كما أنه يتعارض مع إثبات المعجزات.

إذ أنهم لو أثبتوا خصائص الأشياء لقالوا بقول الفلاسفة الحتمي.

ولو قالوا بقول الفلاسفة في ضرورة الاطّراد، لما كانت العلاقات الحادثة بين الأسباب والمسببات واقعة بقدرة الله.

فلزم - بناءً على ذلك - نفي خصائص الأشياء وحقائقها الذاتية؛ ليكون التتابع بين السبب والمسبب واقعاً بقدرة الله، وتحت مشيئته ﷻ.

يقول **الغزالي** في هذا المعنى: (وإنما نخالفهم، (أي الفلاسفة) في جملة هذه العلوم، في أربع مسائل:

الأولى: حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات

---

[١] تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ١٥٤.

[٢] والدليل على ذلك، استدلالهم بدليل الحدوث، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون **المسبَبَ**، ولا وجود **المسبَبَ** دون السبب...

وإنما **يلزم النزاع في الأولى**، من حيث إنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصا ثعباناً...ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً)[1].

ووجه نفي **الغزالي** لضرورة الاطّراد بين الأسباب والمسببات، أن الاطّراد الضروري بين الموجودات- كما يقول العقليون- هو تلازم حتمي بين السبب والمسبب.

وإذا قيل بهذا التلازم الضروري فلا يمكن – من وجهة نظر الأشاعرة - أن تكون المشيئة الإلهية شاملة له وقادرة على خرقه.

وعليه؛ فإنه لا يبقى مجال لإثبات المعجزات، والتي هي خوارق للعادات.

والأشاعرة بهذا المنطق قد تشابهوا مع الحسيين في إنكار قانون الاطّراد، وإن كانوا يقولون بمبدأ السببية كمبدأ عقلي- والذي يؤكد على أن كل حادث لا بد له من محدث-.

ومع قولهم بمبدأ السببية هذا، إلا أنهم حصروه في أفعال الله ﷻ، دون أن يكون بين الموجودات.

---

(1) تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ص ١٥٠-١٥١.

وينقد مذهب **الأشاعرة**، النافون للسببية المؤثرة (قانون الاطّراد)، وقولهم بالعادة من خلال النقاط التالية[1]:

أولاً: إن نفي السببية أدى إلى إنكار الأفعال الصادرة عن الطبيعة، وأن ما يحصل في عالم الكون والفساد من المشاهدات المقترنة ليس لها فاعل حقيقياً في الشاهد، بل الفاعل الأصلي الحي الغائب.

ثانياً: إنه إذا لم يكن للطبائع وجود مؤثر في نظر الأشاعرة، فإن الكون وما فيه يسير على مبدأ التجويز، والذي يجوز أن يوجد هذا الكون خلافاً على ما هو عليه[2].

ثالثاً: إن إنكار العليّة عند الأشاعرة هو الذي جعلهم يقولون بنفي القوة قبل الفعل، وإنما هي – بحسبهم- مع الفعل.

وقد ألزم **ابن رشد** من أنكر القوة قبل الفعل أنه (لا يصدق على البناء أنه بناء إذا لم يكن يبني، وذلك في غاية الشناعة)[3]، وقس على ذلك.

ومن اللوازم التي تلزم الأشاعرة في نفيهم وجود القوة متقدمة على الفعل -بحسب **ابن رشد**- أن لا يكون الشيء ممكناً قبل وجوده، وهذا ممتنع، والممتنع يستحيل وجوده.

فأخفق الأشاعرة في مفهوم الإمكان والممكن، وصحح **ابن رشد** هذا المفهوم بأن حد الممكن : (هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة)[4].

وهذا معنى قول **أرسطو** ب(أن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل...كالطفل الذي يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضاً إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب، ولكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة)

---

(1) سيأتي بإذن الله توسع في نقد المذهب الأشعري المنكر للسببية(قانون الاطراد) في ثنايا هذا البحث .

(2) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، محمد عابد الجابري، ص ١٦٦.

(3) انظر: مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي، السنة الخامسة، العدد الخامس، ٢٠٠٣م، دار النشر المغربية الدار البيضاء، نقد ابن رشد لـ"فيزياء" المتكلمين، مقال، عزيز بوستا.

(4) انظر: المصدر السابق نفسه. وانظر في الممكن: الحدائق في المطالب، البطليوسي، ص ١٥.

.[1]

رابعاً: إن نفي السببية قد يؤدي إلى إنكار الصانع[2].

ولو أن مسألة السببية عند الأشاعرة عولجت من ناحية تركيبية، بمعنى: الجمع بين ركني العلية- كما فعل السلف في نظرتهم للموجودات- لحصلت النتيجة الصحيحة للمفهوم الذي يجمع بين(مبدأ السببية)، و(قانون الاطّراد)، وأنها تتضمن جانبين:

(أ) ما يتعلق بالإيجاد، والخلق، والاختراع فهو لله وحده ﷻ.

(ب) ما هو من خصائص الأشياء، وأن لها فاعلية مؤثرة مقيدة بمشيئة الله، وإرادته.

فالجانب الأول: تم به الإبداع للموجودات على خصائص تتمايز عن موجودات أُخرى.

وبالجانب الثاني: تم به فاعلية الموجودات التي تؤثر في بعضها البعض وفق السنن الإلهية المطردة في الكون، والمقيدة بمشيئة الله ﷻ.

يقول **ابن حزم** في سياق هذا المعنى، مبيّناً الفرق بين الفعلين - فعل الخلق، وفعل التأثير- : (هو فاعل لها بمعنى مخترع لها، ونحن فاعلون لها بمعنى ظهورها محمولة فينا)[3].

وقد أكد على ذلك عند تأويله لقوله ﷻ: **﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾** [الواقعة: (٦٣ : ٦٤)]، فقال: (... وتحقيق هذا القول في الأفعال هو أن الله ﷻ خلق كل ما خلق قسمين فقط جوهراً حاملاً، وعرضاً محمولاً ناطقاً وغير ناطق، فغير الحي هو الجماد كله، والناطق هو الملائكة، وحور العين، والجن، والإنس فقط، وغير الناطق هو كل ما عدا ذلك من الحيوان، ثم خلق ﷻ في الجمادات وفي الحي غير الناطق وفي الحي الناطق حركة وسكونا وتأثيرا قد ذكرناه آنفا، فالفلك يتحرك، والمطر ينزل، والوادي يسيل، والجبل يسكن، والنار تحرق، والثلج يبرد، وهكذا في كل شيء بهذا جاء القرآن وجميع اللغات)[4].

يقول **ابن تيمية** -رحمه الله- في توضيح ركني العلية، فيما يتعلق

---

[1] تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان، ص ٩٢.
[2] انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٦٨.
[3] الفصل في الملل ، ٥١/٣.
[4] المصدر السابق، ٤٦/٣.

بالإيجاد، والخلق وأنه خاص بالله ﷻ، مع إثبات خصائص الأشياء، وأن لها فاعلية مؤثرة مقيدة بمشيئة الله، وإرادته.

(الأسباب المخلوقة، كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده، بل لابد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب فهو موقوف على وجود الشروط، وإنتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء، وهذا مما يبين لك خطأ المتفلسفة الذين قالوا الواحد لايصدر عنه إلا واحد)[1].

ويقول **ابن القيم**- رحمه الله- في بيان المعنى السابق: (ونحن لا ننكر ارتباط المسببات بأسبابها، كما ارتكبه كثير من المتكلمين وكابروا العيان وجحدوا الحقائق، كما أنا لا نرضى بهذيانات الأحكاميين ومحالاتهم بل نثبت الأسباب، والمسببات، والعلل، والمعلولات، ونبين مع ذلك بطلان ما يدعونه من علم أحكام النجوم، وأنها هي المدبرة لهذا العالم المسعدة المشقية المحيية المميتة)[2].

أما ما يتعلق بأفعال العباد، فجمهور أهل السنة يقولون: (إن الخلق غير المخلوق، وفعل الله القائم به ليس هو مفعوله المنفصل عنه، ويقولون أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له، لا أنها نفس خلقه ونفس فعله، وهي نفس فعل العبد، فهي فعل العبد حقيقة لا مجازا)[3]. ومسألة أن الفعل هو المفعول عندهم هو المهرب الذي هربوا منه في انكارهم التعليل.

والحاصل أن مفهوم السببية على خلاف متناقض بين الفلاسفة، والمعتزلة، والأشاعرة.

إذ ذهب الفلاسفة إلي ضرورة ووجوب حدوث المسبب عن مسببه، (فكل سبب يوجد في مسببه وكل مسبب يوجد في سببه.

لكن وجود المسبب في السبب ليس كوجوده في ذاته.

بل هو فيه بالكيفية التي تلائم طبيعة هذا السبب.

وبصورة أدق فإن وجود المعلول في علته لا تتمثل إلا في كون العلة علة ذلك المعلول، كما أن العلة توجد في المعلول بالكيفية التي تلائم طبيعة المعلول.

---

(1) مجموع الفتاوى، ١٣٣/٨ .
(2) مفتاح دار السعادة ، ٢/ ١٧٤.
(3) الصفدية ١٥٣/١.

وبعبارة أخرى فإن العلة توجد في المعلول؛ لأن المعلول هو معلول تلك العلة)[١].

يقول أرسطو في معنى فعل الطبيعة: (فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً وبالذات لا بالعرض)[٢].

وإذا أقر العقليون بفعل الطبيعة الحتمي، مع إلغاء الخلق الإلهي.

فإن الأشاعرة قالوا بالخلق المطلق لله ﷻ، مع إهمال التأثير للموجودات.

ثم إنك تجد أن رأي جمع من المعتزلة، ورأي الأشاعرة في مسألة العلية على طرفي نقيض؛ لكونهما نظرا إلى السببية من زاوية واحدة.

فالمعتزلة راعوا جانب الخصائص الذاتية، وبالغوا في إثباتها حتى جعلوها تفعل، وتخلق، وتؤثر، وتوجد استقلالاً - بوجود الفاعل قريباً منها، وعن طريق نظرية التولّد- غافلين عن الجانب الإلهي الخالق لها على هذا النسق.

يقول القاضي عبد الجبار في معنى النص السابق: (لو كانت أفعالهم حادثة من جهة الله تعالى لوجب أن لا يحل بوجودها عدم الأسباب التي توجد عندها. فكان يجب أن يكون حصول العلم مع النظر وعدمه بمنزلة، وحصول الآلام مع وجود الضرب وعدمه بمنزلة)[٣].

وقد اشتمل قول القاضي في نصه السابق على حق من جهة، وعلى باطلٍ من جهة أخرى.

أما الحق الذي ذكره ففي رده على القائلين بعدم تأثير النظر في حصول العلم، حيث ألزمهم بإن حصول العلم من عدمه بمنزلة واحدة، وحصول الآلام مع وجود الضرب وعدمه بمنزلة.

أما الباطل ففي نفيه لخلق الله ﷻ لأفعال العباد، حيث يقول في نص له آخر: (اعلم أن المعتمد في أن أفعالهم ليست مخلوقة لله تعالى ولا حادثة من جهته)[٤].

إلا أن اضطراب المعتزلة في مسألة السببية، ينتج لك أقوالاً متباينه

---

[١] مصادر الفلسفة العربية، بيار دويهم، ص ٥٣.
[٢] تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ١٧٦.
[٣] المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٩٠/٨.
[٤] المصدر السابق، ١٧٧/٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ومختلفة، فالعلاقة بين السبب والمسبب – في بعض أقوالهم – ليست ضرورية، وليست علاقة تأثير، بل علاقة **وصل**[1]، حيث يجوز عندهم أن يوجد السبب ولا يوجد المسبب.

والأشاعرة اقتصروا على تحقيق توحيد الله في أفعاله، فنفوا خصائص الأشياء وطبائعها، خوفا من الشرك في توحيد الله بأفعاله، الذي يوجب النقص في القدرة ويفوت الكمال.

يوضح ذلك ابن تيمية -رحمه الله- ﷻ بقوله: (وقد تنازع أهل الكلام في حصول العلم في القلب عقب النظر في الدليل...وقال المنكرون للتولّد: بل ذلك بفعل الله ﷻ، والنظر إما متضمن للعلم، وإما موجب له، وهذا ينصره المنتسبون للسنة من المتكلمين، ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ...

فأما قول القائلين إن ذلك بفعل الله فهو صحيح، بناء على أن الله هو معلم كل علم، وخالق كل شيء، لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان لنفس السبب الخاص.

وأما قول القائلين بالتولّد فبعضه حق، وبعضه باطل، فإن كان دعواهم أن العلم المتولد هو حاصل بمجرد قدرة العبد فذلك باطل قطعاً.

ولكنه حاصل بأمرين: قدرة العبد، والسبب الآخر، كالقوة التي في السهم، والقبول الذي في المحل، ولا ريب أن النظر هو بسبب، ولكن الشأن فيما به يتم حصول العلم)[2].

ويمكن تحليل النص السابق، والذي يبين مكمن خطأ المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم في السببية، على النحو التالي:

يعالج النص السابق مسألة حصول العلم في القلب بعد النظر في الدليل.

فهل يحصل بفعل الله دون القوة العلمية التي يختص بها الناظر في الدليل ؟.

أم أن الحصول بمجموع الأمرين معا ؟.

والجواب على النحو التالي:

القول بأن حصوله بفعل الله فقط- لكونه ﷻ معلم كل علم- فيه إجمال.

فإن كان يشمل نفس السبب الخاص، فهو حق، وإن كان لا دخل لقوة

---

[1] بنية العقل العربي(٢)، ص ١٩٩.

[2] مجموع الفتاوى، ٤/٣٤-٣٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الناظر في الدليل لحصول العلم في القلب، فهو قول ناقص غير تمام.

أما من قال إن حصول العلم في القلب يكون بالتولد، فالقول مبعض إلى حق، وباطل.

حق، إن كان الحصول بمجموع الأمرين معاً.

وباطل، إذا قال القائل: إن حصول العلم في القلب جاء باستقلال قدرة العبد عن قدرة الرب.

أما ما يتعلق بأفعال العباد، فإن المعتزلة، والأشاعرة لما اتفقا على أن الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول (تباينوا في مسألة أفعال العباد تبايناً صاروا فيه على طرفي نقيض.

هؤلاء يقولون: ثبت أن العبد فاعل لفعله، فلا يكون فعله فعلا لله، فلا يكون خلقا لله، فلا يكون مخلوقا لله.

وهؤلاء يقولون: ثبت أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فلا يكون في الوجود ما هو فعل، ولا مفعول لغير الله، إذ الفعل هو المفعول، فلا تكون حركات العباد فعلا لهم بل لله سبحانه وتعالى...) (١).

---

(١) الصفدية ١/١٥٣.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبّحث الثاني: موقف الأشاعرة من دليل الحدوث

توطئة:

بادئ ذي بدء، ينبغي الإشارة إلى أن الأشاعرة قالوا بالجوهر الفرد، فأدى بهم إلى نفي السببية(خصائص الأشياء)، ليسْلَم لهم دليل الجواهر والأعراض في إثبات حدوث العالم.

وهذا الدليل عبارة عن الطريق القياسي الذي يفيد العلم بتوسط المقدمات الضرورية التي لا تحتاج في نفسها إلى استدلال.

كقول القائل: إن الوجود المعلوم إما ممكن وإما واجب، والممكن لا يوجد إلا بواجب الوجود.

وعليه؛ فإن واجب الوجود قد ثبت على كلا التقديرين[١].

ولابد أن يتنبه إلى أن أكثر ما قاله الأشاعرة في هذا الباب هو نتيجة إلزامات التزموا بها بسبب أقوالهم، ولذا فإن الخلل يظهر فيها أكثر من غيرها.

---

(١) انظر: تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية، خالد فوزي عبد الحميد، ص٣٤٥-٣٤٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

بيان دليل الحدوث كما يسوقه الأشاعرة:

يمر هذا الدليل عبر مقدمات أو قضايا ثلاث، تبدأ بما يلي:

الأولى: أن العالم حادث.

الثانية: أن كل حادث لابد له من محدث.

الثالثة: أن محدث العالم هو الله ﷻ.

القضية الأولى: إثبات حدوث العالم:

يتجه الزنادقة من الدهرية إلى القول بأزلية العالم المادي المكّون من جواهر وأعراض، يسير بطريقة آلية ذاتية، فأنكروا الخالق ووجوده، وقالوا بالقدم الذاتي والزماني.

أما جمهور الفلاسفة ومن تبعهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام فقالوا: إن العالم قديم بالزمان دون الذات.

فلم يكن للمادة الأساس التي وجد منها العالم شيء وجدت منه ولم يتقدمها زمان، ولم توجد من نفسها.

وإنما وجدت عن علتها، العلة التي وجد عنها العالم، وهذا معنى كونها حادثة ذاتا.

أو الحدوث الذاتي أنها لم توجد من نفسها، بل وجدت عن علة سابقة عليها ذاتاً لا زماناً، فقالوا بالقدم الزماني، والحدوث الذاتي.

ومن هؤلاء الفلاسفة، **الفارابي**، الذي اتجه إلى القول بأن علاقة الله بالموجودات هي علاقة مبنية على نظرية الفيض والتي تنص على أن الخلق هو إبداع الصور في الهيولي[1] من قبل العقل الفعال وبواسطته، فتصدر هذه الصور عن الأول عبر سلسلة العقول العشرة.

وهي نظرية فلسفية تقرر قدم العالم؛ لتلازم مصدر الفيض وما فاض عنه، وهو الذي يعبر عنه بالعلة والمعلول.

أما الأشاعرة فيرون أن الله ﷻ خلق العالم من العدم، والعلاقة بين الخالق والمخلوق **علاقة سبب بنتيجة**، أو علاقة فعل وفاعل، أو حادث ومحدث.

فالله سابق للكون، وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن، فقالوا بالحدوث الذاتي والزماني.

بمعنى: أن الله ﷻ هو القديم وحده، ولم يكن موجودٌ غيره ولا قبله ولا

---

[1] انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي ص ٢٤، ص٣٢. وانظر: في الهيولي، موسوعة مصطلحات ابن تيمية، ص ٥١٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

معه، ثم خلق المخلوقات خلق ابتداء من عدم، ومن غير أصل سابق، يعدم متى شاء ويوجد متى شاء، بلا جبر عليه ﷻ ولا وجوب، كل ذلك تحت إرادته ﷻ[1].

وعليه؛ فقد تنازع الفلاسفة القائلون بقدم العالم، مع الأشاعرة في هذه المقدمة.

فالعالم عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام يفيض عن مبدأ واحد لا يتراخى عنه، نافين بذلك القصد، والإرادة، والفعل الاختياري عن الله تعالى[2].

وينقد **الرازي**[3] فكرة الفلاسفة نقداً منطقياً[4]، ليصل الأشاعرة من تلك النقود إلى أنه: ليس من الضروري أن يكون هنالك تلازم زماني بين السبب والمسبب في الوجود، في حالة ما إذا كانت العلة مرادة مختارة؛ وذلك لأن الإرادة مكملة لشروط العلة المريدة، ومن صفات الإرادة الحرية والاختيار، ومنافاة الضرورة[5].

إن قول من قال: إن العالم أزلي أبدي وجد منذ الأزل مع الحركة[6] الأولى الصادرة من المحرك الأزلي الذي حرك المادة، والصورة، وجمع بينهما فيخرج العالم، هي التي **دعت الأشاعرة إلى الدفاع عن قولهم** بإبراز الصفات الإلهية لله ﷻ، ومنها القدرة الشاملة على كل شيء، والإرادة الإلهية التي استخدمها **الغزالي** في الرد على من قال له : لماذا عطل الله ﷻ صفاته الأزلية عن الفعل منذ الأزل؟، وهل هناك مانع منعه – ﷻ- عن الفعل؟.

وقد أجاد الأشاعرة في الرد على الفلاسفة، وأن المفعول لا يصح أن

---

(1) انظر: رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، الإخميمي الشافعي، ص ٥١.

(2) انظر:آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٩. وانظر: رد شيخ الإسلام على المتفلسفة القائلين بنظرية الفيض فقد بسط الرد عليه في أكثر من موضع في كتبه، كمجموع الفتاوى، ١٧/ ٢٨٦- ٢٨٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ١/٣٣٣، ٣٤٢، ٣٩٩ ٥/ ٤٠٠. وانظر : منهاج السنة النبوية، ١/ ١٥٤، ١٥٥، ١٨٥، ٣٢٧، ٣٤٢.

(3) محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي، فخر الدين، متكلم أشعري، له في الكلام "الأربعين في أصول الدين"، و "أساس التقديس" وغيرها، ولد سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠٠.

(4) انظر: معالم أصول الدين، ١/٤٤.

(5) انظر: فكرة الزمان عند الأشاعرة، ص ٣٨ وما بعدها.

(6) انظر: في الحركة، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

يقارن فاعله.

لكنهم أخفقوا في جانب الصفات **الفعلية** المتعلقة بالله ﷻ، بناءً على معتقدهم وعمدتهم أن **ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث، وعليه فإنه لا يجوز قيام الحوادث بذات الله ﷻ**[1].

حيث لم يجيبوا الإجابة الصحيحة على الفلاسفة الذين ألزموهم بلازم أن تكون الذات الإلهية لم تكن خالقه ثم أصبحت خالقة، وبعد أن لم تكن مريدة أصبحت مريدة، وهذا يؤدي إلى أن تكون الذات محل الحوادث.

يقول ابن سينا وإذلم يكن للخالق أن يبدأ الخلق إلا حين أبتدأ الخلق، هذا (يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة)[2].

وعليه؛ فإن القول بقدم العالم- بحسب الفلاسفة - هي الفكرة الصحيحة !!

لكن **الغزالي** أجاب بأن العالم متعلق بالإرادة فقال: (بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فحدث ذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل إليه؟)[3].

وقد ترتب على قول الأشاعرة - ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[4]

- نفي الصفات الفعلية القائمة بذات الله ﷻ.

إذ الأشاعرة يقررون أنه لا مانع من حدوث العالم عن الله ﷻ، دون حدوث تجدد في الذات الإلهية، معللين ذلك بأن إرادته ﷻ لا حدود لها.

فعندما أراد الله وجود العالم وجد في الوقت الذي أراده الله ﷻ وهذا قوله ﷻ: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[يس: ٨٢].

فالله ﷻ علم الوقت الذي سيوجد فيه العالم، وأراد وجوده في ذلك الوقت وشاءه، ولما حان الوقت أوجده الله بقدرته.

فالعلم أولاً، ثم الإرادة والمشيئة، ثم القدرة التي تعمل في إطار المشيئة

---

(١) انظر: المحصل، للرازي، ص ١٥٨. وانظر: مجموع الفتاوى، ٦/٣٣٠.

(٢) الإلهيات، ابن سينا، ص ١٥٣.

(٣) تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ص ٢٤ .

(٤) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك، ص ٣٧. وانظر: الارشاد، ص ٤٥.

والإرادة.

وفي هذا المعنى يقول **ابن فورك**[١] في إبانة مذهب **أبي الحسن الأشعري**[٢]: (إن إحداث الفعل دلالة على قدرة محدثه، وإحكامه دلالة على علمه، وكونه على بعض الوجوه دون بعض دلالة على إرادته)[٣].

فالأشاعرة لم يقروا بصفات الأفعال لله ﷻ، كالتخليق، والترزيق، والإحياء، ونحو ذلك.

فهي عند الأشعري حادثة، فقبل الخلق لا يكون خالقاً، وقبل الرزق لا يكون رازقاً، معللين ذلك بأنها تعلقات القدرة[٤].

إذ يأبى **أبو الحسن الأشعرى** على حد قول **ابن فورك** أن تكون (صفات الله تعالى القائمة به. أن يقال إنها أغيار، أو مختلفة، أو متفقة)[٥].

وقالوا: (إن القول بحدوث العالم، لا يعني أن مرجحاً قد استجد (كما يقول **أرسطو** أو غيره من الفلاسفة) ...، وإنما يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى[٦].

ويعني: أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان، فلما كان العالم، لم يحدث تغير في العلة من حيث إن الإرادة قديمة، وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان. فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول، إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً، ولا يكون شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة.

وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ، وليس العالم ضرورياً لله،

---

(١) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، متكلم أشعري، وفقيه شافعي له "مجرد مقالات الأشعري"، و "تأويل مشكل الحديث"، وغيرها توفي سنة ٤٠٦هـ. انظر: طبقات الشافعية، ١٩٠/١. وانظر: سير أعلام النبلاء ٢١٤/١٧.

(٢) علي بن إسماعيل بن أبي بشير إسحاق اليماني، أبو الحسن، كان معتزلياً، ثم رجع إلى عقيدة ابن كلاب وألف: "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، ثم رجع إلى مذهب السلف وألف " الإبانة " ولد سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٣٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨٥/١٥.

(٣) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري، ص ٣٧.

(٤) انظر: الروضة البهية، ص٦٣، ٦٥.

(٥) انظر: مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٣٩.

(٦) الأشاعرة لا يطلقون على الله تعالى وصف " العلة الأولى " ، بل هذا اطلاق الفلاسفة.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فليس من شأن الله أن يحرك "أو يخلق" بالضرورة، وكيف يحدث تغير في الذات الإلهية، أو تكون محلاً للحوادث وعلمها، وإرادتها، وقدرتها متعلقة بكل ما سيحدث ويكون منذ الأزل؟)[١].

ولكن لا يعقل أن يكون العالم حادثاً مصنوعاً للرب ﷻ، مع القول أنه مقارن للخالق المُحدِث الصانع في الزمان، كيف يكون الفاعل والمفعول معاً تماماً من كل وجه، وليس بينهما تراخٍ، هذا تصور خاطىءٌ، وغلطٌ في المعقولات.

يقولُ **ابن تيمية** في بيان هذا المعنى، وفي سياق رده على الفلاسفة ومن تأثر بهم من الأشاعرة، أنه (إذا قيل لهم في مسألة حدوث العالم كيف يكون العالم مفعولاً مصنوعاً للرب وهو مساوق له أزلاً وأبداً مقارن له في الزمان، هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل، فإن المفعول لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان)[٢].

وأصحاب هذا القول يستدلون بعلم العالم على مقارنة العلة للمعلول في الزمان، حيث قالوا: (العلم علة كون العالم عالماً)[٣] على أن : (العلة والمعلول متلازمان مقترنان)[٤].

وقد ترتب على هذا القول أن تأثرَ به جماعة من الفقهاء (كأبي المعالي وأتباعه كأبي حامد ...فادعوا شيئاً خالفوا فيه جميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يقله الشافعي ولا أحدٌ من أئمة أصحابه ولا غيرهم، وهو أنه إذا قال لامرأته إذا شربتِ، أو زنيتِ، أو فعلتِ كذا فأنت طالق وقصده أن يقع بها الطلاق إذا وجد ذلك الشرط ...**فزعموا** أن الحكم المعلق بشرط، يقع هو والشرط معاً في زمنٍ واحد، بناءً على أن الشرط علة للحكم، والمعلول يقارن العلة في الزمان)[٥].

وقد نقد **ابن تيمية** هذا القول وبين خطأه شرعاً، ولغةً، وعقلاً.

فمن ناحية الشرع (فإن جميعَ الأحكام المعلقة بالشروط لا تقعُ شئ منها إلا عُقيب الشروط، لا تقعُ مع الشروطِ، والفروع المنقولة عن الأئمةِ تبيّن

---

[١] فكرة الزمان عند الأشاعرة، ص ٣٦، ٣٧.
[٢] الرد على المنطقيين، ٣٧٧/١وما بعدها .
[٣] المصدر السابق، ٣٧٧/١وما بعدها .
[٤] المصدر السابق ، ٣٧٧/١وما بعدها .
[٥] المصدر السابق، ٣٧٧/١وما بعدها .

ذلك)[1].

وأما من جهة اللغة (فإن الجزاءَ عندَ أهلِ اللغةِ يكونُ عقبَ الشرط وبعده، ولا يكونُ الجزاء مع الشرط في الزمان، ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه كقوله ﷻ : ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه**﴾[الزلزلة: (٧ : ٨)].

وفي النذرِ إذا قالَ إن شفى اللهُ مريضى فعليّ صوم سنة، فلا يجبُ عليه الصوم إلا بعدَ الشفاءِ لا مقارناً للشفاءِ ولا في زمنِ الشفاء.

وكذلك إذا قال: إن سلّم الله مالي الغائب، وكذلك إذا قال من رد عبدي الآبق، أو بنى لي هذا الحائط، ونحو ذلك.

وأيضاً فهذا يذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب، يوجب أن يكون الثاني عقيب الأول لا معه)[2].

وأما عقلاً، فإن من زعم أن العليّة لا توجد في خارج الذهن إلا بوجود العلة والمعلول، فهذا من الزعم الباطل.

لأن (ذاتَ الربِ وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمورِ الثبوتيةِ والإضافيةِ، وهذا متفقٌ عليه بين المسلمين، والفلاسفة، وسائر الناس، فإن كونه خالقاً للعالم، ورباً، وفاعلاً هو الذي يسّمونه علة ومؤثراً)[3].

فليس الخلق هو نفس المخلوق، كما تزعم الأشاعرة[4]، بل هو أمرٌ زائدٌ على ذلك، وهو الذي أطبق عليه (جماهير المسلمين وهو قول السلف والأئمة)[5].

وعليه؛ فإنه (على كل قول فلا يقول عاقل إن المخلوق أوجب كونه خالقا، ولا المعلول جعل العلة علة، ولا إنه شرط في ذلك، بل الخالق سبحانه هو وحده خلق جميع المخلوقات، وكونه خالقاً على قول الجمهور حاصل بقدرته، ومشيئته عند المسلمين ليس خاصاً بالمخلوقات، بل خلق المخلوق متقدم عليه في نفس الأمر، فكيف يكون الخلق معلولاً للمخلوق، وكذلك عليّة العلة متقدمة على المعلول في نفس الأمر، فكيف يكون المعلول جزء عليّة

---

(١) المصدر السابق، ٣٧٧/١وما بعدها .

(٢) المصدر السابق، ٣٧٧/١وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ٣٧٧/١وما بعدها.

(٤) التفسير الكبير، للرازي، ١٦١/٤.

(٥) الرد على المنطقيين، ٤١٢/١.

العلة) [1].

وقول القائل: إن العليّة من الأمور الإضافية التي لا يكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصولهما- أي العلة والمعلول في الزمان- فهذا إجمالاً صحيح لكونه متصوراً في الذهن، أما أن يوجدا خارج الذهن معاً في وقت واحد، فهذا باطل؛ لأن الشي الواحد قد يكون علة لأمور كثيرة، كالأبوة والبنوة[2].

ويبقى التذكير بأن من تأمل في طريقة الأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم، يجدُ أنّها مبنيّة على أن ما يتكّون منه العالم حادث.

وينقسم مجموع العالم إلى قسمين:

الأول: جواهر.

والجوهر له صفات ثلاث:

الأولى: ما يقبل العرض.

الثانية: ما كان متحيزاً.

الثالث: ما كان جزءاً.

يقول الباقلاني في هذا المعنى: (والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر، فالجسم هو المؤلف ... والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهراً، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً)[3].

والثاني: أعراض.

والعرض له خصائص ثلاث:

الأولى: ما لا يصح بقاؤه.

الثانية: ما يقوم بالجوهر.

الثالثة : العرض أجناس متعددة .

يقول الباقلاني في وصف العرض: (والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر، والأجسام)[4].

وهذه الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر، لكن تلك الصفات لا

---

[1] المصدر السابق، ٤١٢/١.

[2] انظر: المصدر السابق، ٤١٢/١.

[3] تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٣٧/١ .

[4] المصدر السابق، ٣٨/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

تبقى زمانين .

وبناء على ذلك؛ فهم يعتمدون على مقدمات في إثبات حدوث العالم[1]، تقوم على فكرة هذه الجواهر والأعراض والتفريق بينها.

فيذكرون إثبات الأعراض التي هي الألوان والطعوم ونحو ذلك، والتي تقوم بالجواهر، إذ هي من أهم الأغراض في إثبات حدوث العالم.

فيثبتونها بناء على أن الجسمَ يتحرك بعد سكونه، ومن ثم إثبات حدوثها بناء على دليل العدم، والحدوث، أو الطروء.

فالجسم قد يتحرك بعد سكون.

فيكون السكون عرضاً لأنه فَنِيَ وعَدِمَ بعد أن كان موجوداً، والحركة عرض لأنّها حدثت بعد أن لم تكن.

ثم ينتقلون إلى تقرير أن الجسم لا يخلو من الأعراض، ثم يليها امتناع حوادث لا أول لها، والمبنيّ على دليل التطبيق، أو دليل الموازنة، والمسامتة[2].

ووجه دليل التطبيق، ما ساقه **ابن تيمية،** حيث يقول: (وعمدة من يقول بامتناع ما لا نهاية له من الحوادث إنما هي دليل التطبيق والموازنة والمسامتة، المقتضى تفاوت الجملتين.

ثم يقولون والتفاوت فيما لا يتناهى محال، مثال ذلك: أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة إلى مالا يتناهى في المستقبل، أوالماضي، والحوادث من زمن الطوفان إلى مالا يتناهى أيضاً، ثم يوازنون الجملتين، فيقولون إن تساوتا لزم أن يكون الزائد كالناقص، وهذا ممتنع، فإن إحداها زائدة على الأخرى بما بين الطوفان والهجرة، وإن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو ممتنع) [3].

وبه يبطل التسلسل في الماضي عندهم.

وبعد هذه المقدمات الأربع، تحصل النتيجة التي يريدونها.

وهي: أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وبه يتم الاستدلال على حدوث مكّونات العالم المجموعة من جواهر

---

[1] وهي طريقة جهمية معتزلية مبتدعة.

[2] انظر: التفسير الكبير، ٦٦/٢٦. وانظر: المواقف، ٦٥٠/٢-٦٥٤. وانظر: أساس التقديس في علم الكلام، ١/ ٤٧.

[3] منهاج السنة، ٤٣٢/١. وانظر: الصفدية، ٣٢/٢. وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ١٩٠/٢.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وأعراض[١].

القضية الثانية : في إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث:

تعتبر هذه المسألة ضرورية عند بعض الأشاعرة، خلافا للبعض الآخر الذي رأى وجوب الاستدلال على إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث، فهم بين استدلالين:

الأول: قياس الغائب على الشاهد، لكون (العالم ليس بحادث فلو كان حادثاً فلا بد له من صانع أحدثه ومبدع أنشأه، وذلك هو الله ﷻ وهو المبدئ المنشئ)[٢].

وقد استدل به الباقلاني – رحمه الله - في إثبات أن لكل حادث محدثاً.

وبيان ذلك ما أورده ابن تيمية في أن الباقلاني يأخذ بهذا الدليل، حيث قال في هذا المعنى: (فطائفة من المتكلمين من أصحابنا وغيرهم كالقاضي...يقولون بقياس الغائب على الشاهد ويريدون بالغائب الله، ويقولون قياس الغائب على الشاهد ثابت بالحدِّ، والعلةِ، والدليل، والشرط) [٣].

وهم مع استنادهم إليه يحكمهم الهوى، والتناقض، لكونهم (لم يمشوا على صراط مستقيم، بل صار قبوله ورده بحسب القول، لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي) [٤].

لكن الاستدلال بهذا الدليل يورد الإشكال على الأشاعرة، من حيث إن القول بهذا الدليل يبطل عقيدة العادة.

لأن من أصولهم أنه لا يوجد مُحدث في الشاهد على الحقيقة.

وعليه؛ فهذا القياس قد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً.

أما وجه بطلانه، فإنّ الأمور الغيبية لا تقاس على الأمور المشاهدة، والمحسوسة، وإن اشتركا في الاسم.

ووجه صحته، أن يكون قياساً على ما شاهده، لا ما غاب عنه، أو يكون الجامع بين المَقيس والمقيس عليه علة صحيحة.

وقد بين ابن تيمية حقيقة هذا القياس بقوله: (لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً، وتارة باطلاً، وهو متفق عليه بين العقلاء.

---

[١] انظر: الإرشاد للجويني، ص ٣٩-٤٧.

[٢] أصول الدين، جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي، ١/٦٠.

[٣] مجموع الفتاوى، ١٤/ ٥١.

[٤] بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٢٦.

فإنهم متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه، إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسّها ولم يحسّ ما يماثلها من كل وجه.

بل من الأمور الغائبة عن حسّه مالا يعلمه، أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به،كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شاهده، وهذا هو المعقول)[1].

وفَصَلَ الخطابَ - رحمه الله – بين المتخاصمين فيه، حيث فرق بين الغيب، والغائب، لكونهما من الأمور الإضافية.

فالغيب يراد به أمران:

الأول: ماغاب عنّا فلم ندركه.

الثاني: ما غاب عنّا فلم يدركنا.

فلو أن واحداً منّا غابَ عن الآخر غياباً مطلقاً، فلن يدرك هذا هذا، والعكس صحيح.

لكن الله ﷻ لا يقاس بخلقه؛ لكونه شهيداً، رقيباً، مهيمناً على العباد، لا يعزب عنه مثقالُ ذرةٍ في الأرض ولا في السماء، فلا يُقال عنه غائب.

لكن لمَّ لم يدركه الناس بحواسهم كان غيباً، وفرق بين الأمرين[2].

وعليه؛ فلا يصح الاستدلال به إلا بجامع صحيح يجمع بين الغائب والشاهد، كالعلة والدليل والشرط والحقيقة، ووفق ضوابط منهجية واضحة، وإلا لزم من الاستدلال به لوازم باطلة، تؤدي إلى التشبيه والتعطيل والزندقة والإلحاد[3].

الثاني -من طرق إثبات إن لكل حادث محدث-: دليل التخصيص، حيث استدل به **الجويني** [4] على نفس المسألة.

إذ يقول: (إذا ثبت حدوث العالم، وتبيّن أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه...

---

(1) المصدر السابق، ٣١٧/١ .

(2) انظر: مجموع الفتاوى، ١٤/ ٥١، وما بعدها.

(3) انظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، أحمد بن عبد اللطيف، ص ١٤٧ وما بعدها.

(4) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي، إمام الحرمين، متكلم أشعري، له في الكلام "الشامل في أصول الدين"، و"الإرشاد" و"لمع الأدلة" وغيرها، ولد سنة ٤١٩ هـ وتوفي سنة ٤٧٨ هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٤٦٨/١٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوّز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصّص خصّصه بالوقوع) [1].

وعليه؛ يكون مخصّص الحوادث فاعلاً لها على الاختيار.

وبالتالي يثبت أنّ لكلِ حادث مُحدثاً.

ثم يلي هذه المرحلة، **مرحلة ثالثة**، تقضي بأن:

المحدث للعالم هو الله، ليس أحد غيره:

وقد استدل إمام الحرمين على أن المحدث هو الله لا أحد غيره، بفرض احتمالات ثلاثه تحدد من المخصّص للحادث، حيث لا يخلو من الآتي:

- إما أن يكون بمثابة العلة الموجبة لمعلولها.
- وإما أن يكون طبيعة.
- وإما أن يكون فاعلاً مختاراً.

ثم أبطل أن يكون علة؛ لأن العلة توجب معلولها على الاقتران، وهو قول يفضي إلى قدم العالم.

وأبطل أن تكون طبيعة؛ لأن من زعم ذلك فقد أحال فيما قال، فلو كانت الطبيعة قديمة لقضت بقدم العالم.

وإذا بطل القول الأول، والثاني، تعين القطع بأن المخصّص فاعل مختار [2].

وبه وبغيره، فقد تم لهم الاستدلال على إثبات وجود الله ﷻ عقلاً وفق **مبدأ السببية**.

ذلك لأن الربوبية في العقيدة الأشعري، هي الإقرارُ بأنّ لهذا الكون الموجود خالقاً، لا خالق إلا هو، ولا موجد إلا هو، ولا مؤثر إلا هو.

ولم يبق إلا أن أقول: إن استدلال الأشاعرة بدليل الحدوث على وجود الله، وإن كان **يثبت اعترافهم بمبدأ السببية**، إلا أنه لا يسلّم لهم بهذه الطريقة.

لكون مقدماته إما ضرورية فطرية لا حاجة إلى الاستدلال عليها، أو معقدة التراكيب فلا يحسن فهمها من كل أحد، فهو في نفس الأمر من الأدلة التي يُستدل بها، ولا يُستدل عليها.

وخلاصة القول، أن الأشاعرة قد استدلوا على وجود الله بدليل الحدوث، الذي يُبنى على جملة من المقدمات العقلية، تشكّل في مجموعها نظرية

---

[1] الإرشاد، ص ٤٩ . وانظر: تفسير القرطبي، ٢٨٢/٩. وانظر: مجموع الفتاوى ٣٤/٦. وانظر: درء التعارض، ١٦١/٩.

[2] انظر: الإرشاد، ص ٤٩ ـ ٥٠.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الجواهر والأعراض، وموجزه في ثلاث مقدمات كبرى، هي بمنزلة الأصول للدليل:

إحداها: أنّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها.

والثانية: أنّ الأعراض حادثة.

والثالثة: أنّ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، أي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق.

وهو يكفي في إثباتهم **لمبدأ السببية كمبدأ عقلي**، وإن كان استدلالهم في نفس الأمر مخالفاً للقول الصحيح.

إذ ثمة فرق بين الاستدلال بالقياس العقلي، وبين الاستدلال بالآيات، فالآية تدل على المراد من غير الحد الأوسط، كشعاع الشمس، والذي ينعقد في النفس تلازمهما دون قياس.

بينما القياس العقلي بحاجة إلى توسط المقدمات الضرورية، والتي تدل على وجود واجب قديم، لكن من غير تعيين لهذا الواجب القديم.

أما النظر الصحيح فهو الذي أنضم إليه نور الرسالة والمؤدي إلي تقريب المقدمات الضرورية دون خلل أو ضعف[1].

وعليه؛ فلا بد من نقد دليل الجوهر الفرد، والذي هو أصل من أصول الاستدلال عند الأشاعرة على حدوث العالم.

---

[1] انظر: تقريب الطحاوية، ص ٣٤٩-٣٥٠.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

نقد دليل الجوهر الفرد عند الأشاعرة:

توطئة:

لم تكن فكرة الجوهر الفرد بدعاً من قول الأشاعرة.

إذ المصادر تؤكد على أن هذه النظرية قول للمتفلسفة القدماء – كما أشار **الشهرستاني** [1] **إلى ذلك**[2]- ثم قال بذلك **أبو الهذيل العلاف**[3]، حيثُ أثار هذه الفكرة عند الكلام عن علم الله، وقدرته.

فعلم الله قد أحاط بكل شيء عدداً، وهذا العالم المشهود عبارة عن أجزاء معدودة ومحصورة تنتهي إلى جزء لا يتجزء، فغاية المحدثات تنحصر وتعد، وغاية القديم لا تجري عليها نهاية و لا حصر.

وإذا كان الجزء الذي لا يتجزء مرتبطاً بعلم الله ﷻ فإن الله تعالى قادر على تفريق الجسم من اجتماعه حتى يصبح جزءاً لا يتجزأ، ليس لقدره بعض.

ولم تنحصر نظرية الجزء الذي لا يتجزء عند العلم والقدرة الإلهيتين، بل أصبحت واسعة النطاق في إثبات قضايا علم الكلام ومنها مسألة **حدوث العالم**، في القسمة العقلية للعالم من قدمه أو حدوثه، والتي سبق الإشارةُ إليها.

ومن ثم يتحقق لهم وجود الله، ووحدانيته، واختلافه عن جميع المحدثات الممكنة.

وهذه الجواهر - المكّونة للأجسام – لا تكون في مكان بل في الخلاء أي: الفضاء.

وهذه الجواهر لا تتداخل، بل هي منفصلة بعضها عن بعض ولا يربط بينها وبين بعضها إلا التجاور فقط.

والجواهر – عند الأشاعرة - متماثلة ليس بينها اختلاف بوجه من الوجوه، ولذلك لا يؤثر بعضها في بعض.

أما الأعراض – عند الأشاعرة – فلا تبقى ولا تدوم بل تزول وتتجدد.

---

[1] محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، متكلم أشعري، له في الكلام "نهاية الإقدام" و "الملل والنحل"، ولد سنة ٤٦٧هـ، وتوفي سنة ٥٤٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/٢٨٦.

[2] ستأتي الإشارة إلى ذلك بإذن الله تعالى.

[3] أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، شيخ المعتزلة البصريين، ورأس الطائفة الهذيلية، فارق إجماع المسلمين، ورد نص كتاب الله، وجحد صفات الله تعالى، ولد سنة ١٣٥هـ، وقيل توفي سنة ٢٢٧هـ. انظر: لسان الميزان، ٥/٤١٣-٤١٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وهذا يعنى: أن الأعراض مثلها مثل الجواهر، إذ يجمعهما عدم التجزء – وإن كان الجوهر يقوم بنفسه، والعرض يقوم بغيره - وبالتالي؛ فإن الأعراض لا تنفك عن الجواهر.

وإذا ما طبقنا هذه الفكرة على القدرة والفعل، فسنجد أن الفعل أجزاء لا تتجزّأ، وأن القدرة كذلك، وبالتالي فقد ترتب على قولهم هذا جملة من المسائل التي أخطأوا فيها كمسألة السببية.

وبيان ذلك: أن الجواهر الفردة لما كانت متماثلة من جميع الوجوه، ومنفصلة استقلالاً بعضها عن بعض، فلا يمكن أن يؤثر بعضها في بعض، لأن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين المختلفات، ولا يكون إلا عن طريق الاتصال.

فأشكل على الأشاعرة التوفيق بين نظرية الجواهر المتماثلة، والأعراض التي لا تبقى زمانين، مع القول بأن كل مسبب لا بد له من سبب.

ففسروا هذا الإشكال بمسألة الخلق المستمر والتي لا تدوم زمانيين.

بمعنى: أن الله عندما يخلق جوهراً فإنه يخلق معه في الوقت نفسه عرضاً يزول ويفنى...وهكذا.

وبذلك تصدى الأشاعرة لفكرة الطبع التي قال بها أصحاب الحتمية السببية التي تفسر التأثير والتأثر في الكون.

ويُعرف عن الأشاعرة أنهم أنكروا تأثير الأشياء بعضها في بعض، واستبدلوا ذلك بالعادة، أو مستقر العادة.

والتي تنص على أن الأشياء تتلازم **عند** وقوع أحدها، وليس بسببه.

ونظرية العادة هذه، مبنية على فكرة الخلق المستمر، والذي يستند إلى دليل الجوهر الفرد، وأن الأعراض لا تبقى زمانين[1].

فما المقصود بالجوهر الفرد؟ وما حقيقة قولهم فيه؟ وما جذوره؟ وكيف ثبت وجوده عندهم؟ هذا ما سأحاول بيانه في هذا المبحث، بإذن الله تعالى.

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ٣٠٢/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المقصود بالجوهر الفرد عند الأشاعرة:

يقصدون بنظرية الجوهر الفرد (أن كل موجود ينقسم إلى جواهر مفردة، عبارة عن أجزاء متفرقة منفصل بعضها عن بعض، ولا يتصل بعضها ببعض اتصال علة بمعلول، أو سبب بمسبب، بل يخلقها الله في كل لحظة سواء أكانت فعلاً إنسانياً أم فعلاً طبيعياً.

والفارق بين الفعلين، أن الإنسان يشعر بأنه يكتسب هذه الأجزاء التي يفعلها الله أو يخلقها فيه، ولا يشعر العالم الطبيعي بالاختيار.

ومن ثم فإن الله خالق الجواهر المفردة، وخالق أعراضها التي لا تبقى زمانين.

وتأثيرهُ في الأجسام دائمٌ ومباشرٌ بتأليف الذرات واجتماعها وخلق أعراضها المتعاقبة خلقاً بعد خلق.

فلا مجال لقانون سببي، أو علة مؤثرة سوى الله الخالق الذي تستند إليه جميع الحوادث، وذلك ينفي أية علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا **جريان العادة** في خلق بعضها عقب بعض، ومشاهدة ذلك التعاقب والاقتران الذي يعتقد أنه سبب لها، بينما لا علاقة على الإطلاق سوى جريان العادة بالري بعد الشرب، والشبع عقب الأكل، والاحتراق مع لقاء النار، والموت بقطع الرقبة)[١].

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٥٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

حقيقة قول الأشاعرة في حوادث العالم:

حقيقة قولهم أنهم قالوا: (وخلق الله ﷻ، وإحداثه لما يحدثه من أجسام العالم هو إحداث لأجزائها، وذواتها لا مجرد تركيب الجواهر منفردة)[1].

أي أن الجواهر الفردة قد فرغ من خلقها، وإنما يكون الآن إحداث بتغيير الأعراض فحسب.

أما عن جذور هذه النظرية فجذور يونانية فلسفية.

فقد كان ديموقريطس[2] وأبيقورس[3] يفترضان أن الطبيعة تعمل بذاتها، بناء على أن تلك الأجسام لا تتجزأ.

وينقل **الشهرستاني**[4] رأيهما فيقول: (وأما أبيقورس - الذي تفلسف في أيام ديموقريطيس - فكان يرى أن مبادىء الموجودات أجسام تدرك عقلاً، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء، وزعم أن الخلاء لا نهاية له، وكذلك الأجسام لا نهاية لها، إلا أن لها ثلاثة أشياء هي: الشكل، والعظم، والثقل.

وديموقريطس كان يرى أن لها شيئين: الشكل، والعظم فقط.

وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ، أي لا تنفعل، ولا تتكثر، وهي معقولة أو متوهمة غير محسوسة، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً، واتفاقاً فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم، وأشكالها، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك.

وذلك هو الذي يحكي عنهم أنهم قالوا **بالاتفاق**، فلم يثبتوا لها صانعاً

---

(1) مفتاح دار السعادة، ١٩٩/٢.

(2) من الحكماء المعتبرين في زمن بهمن، كان هو وبقراط في زمان واحد قبل أفلاطون، له فلسفة في الجمال الظاهر والجمال الباطن، انظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا ٤٣٧/٢.

(3) ولد في شامس سنة ٣٤١-٣٤٢ ق. م، انتقل إلى أثينا وأقام فيها مدرسة مشهورة عرفت: " بحديقة ابيقور"، غالى في المذهب الفلسفي الأخلاقي، وأنكر على من يتعلم العلم للعلم بغير عمل، انظر: موسوعة الفلسفة، ٨١/١-٨٢.

(4) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، متكلم أشعري، له في الكلام "نهاية الإقدام" و "الملل والنحل"، ولد سنة ٤٦٧هـ، وتوفي سنة ٥٤٨هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٢٨٦/٢٠.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أوجب الاصطكاك، وأوجد هذه الصور) [1].

ومن أهم الأدلة على إثبات **وجود الجوهر الفرد عند الأشاعرة** الفيل والنملة.

إذ لو كان انقسام الجسم لا نهاية له – بنظر الأشاعرة - لكان لا نهاية لما في الفيل، وما في النملة من أجزاء، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر، إذ (الدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من النملة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير النملة لم يكن أحدهما أكثر مقاديراً من الآخر، ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر)[2].

---

(1) الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني،٨١/٢.
(2) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٣٧/١ .

نقد نظرية الجوهر الفرد:

وإذا كان الأشاعرة قد استدلوا على إنكار السببية، وتقرير عقيدة العادة بدليل الجوهر الفرد، **فإن دليلهم يحتاج إلى نقد وتفنيد**:

وقد تقدم القول بأن دليل الجوهر الفرد أوالجزء الذي لا يتجزأ[١]، يعتبر أساساً من الأسس التي قامت عليها تصورات الأشاعرة في فهم ظواهر الطبيعة، وفي غيرها من المسائل الكلامية.

فكل المخلوقات - في رأيهم- عبارة عن أجزاء لا تتجزأ، وأن الأعراض التي تكون على الجواهر لا تبقى زمانين، حيث إنها تخلق خلقاً مستمراً.

وقد وظف الأشاعرة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من أجل إثبات حدوث العالم، ووجود الله، بناءً على ثلاث مقدمات فلسفية كلامية، هي (بمنزلة الأصول لما يرمون إنتاجه عنها من حدوث العالم)[٢]:

الأولى: الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

الثانية: الأعراض حادثة.

الثالثة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

فالمقصد- في نظرهم- الأول من إثبات الصانع، أن (العالم إما جوهر أو عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما) [٣].

وقد تناقضت هذه النظرية، وعجزت عن تفسير ما يحدث في الطبيعة من تغيّرات.

بل إن القول بالجزء الذي لا يتجزأ باطل، ولا يستقيم لإثبات حدوث العالم ؛ لأن القول بهذه النظرية يؤدي إلى عدم وجود شيء متصل، إذ هي- عند الأشاعرة - أجزاء منفصلة عن بعضها وغير منقسمة، فالقول بها غامض غير برهاني، بل خطابي.

بمعنى: أنه لا دليل عليه يثبته، بل ذلك يؤدي إلى إنكار علم الهندسة، وعلم الطبيعة.

وقولهم (إن الجوهر لا يعرى من الأعراض، فإن عنوا الأجسام المشار

---

[١] انظر : معالم أصول الدين،، ٣٥/١ ، وانظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٣٧/١ ، وانظر : الفصل في الملل ، ٥٤/٣ ، وانظر: غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ١٢٩/١ .

[٢] الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٠٥.

[٣] المواقف، ١٢/٣ .

إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة.

وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا يتجزأ - وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد - ففيها شك ليس باليسير.

وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تلخيص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليلون جداً، والدلائل التي يستعملها الأشاعرة في إثباته خطابية في الأكثر)[1].

وينقد ابن رشد نظرية الجوهر الفرد، فيسأل: ما القابل لحدوث الجزء الذي لا يتجزأ حينما يحدث؟[2].

فإذا كان الحادث عرضاً، فكيف نفسر أن الأعراض لا تفارق الجواهر؟.

وهو مأزق أوقع الأشاعرة في طرق جدلية أخرى فسروا بها العدم بشيء بين العدم والوجود، وهو ما يعرف فلسفياً بالوجود بالقوة.

وإذا كان (القابل، والحامل، والموضوع، بمعنى واحد)[3].

بمعنى: (إذا كان كل شيء في العالم جواهر وأعراضاً، كما يقول المتكلمون، وكان الحدوث عرضاً، وكان العرض لا بد له من قابل وحامل، فما القابل لحدوث الجوهر؟.

فلكي ينتقل الجوهر من حالة اللاحدوث إلى حالة الحدوث، يجب أن يكون هناك قابلٌ للحدوث سابقاً على وجود الجوهر.

وهذا يتناقض مع منطلق الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من عدم)[4].

وإذا كان قولهم في مقدمتهم (إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض، فإن عنوا بها (أي الجواهر) الأجسام المشار إليها، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة.

وإن عنو بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر

---

[1] درء تعارض العقل والنقل، ٧٦/١. وانظر: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٠٥.

[2] انظر: المصدر السابق، ص ١٠٧.

[3] المصدر السابق، ص ١٠٧.

[4] المصدر السابق، ص ١٠٧. لكن لا يسلم لابن رشد قوله بالقابل قبل حدوث الجواهر، إذ مذهب الأشاعرة قائم على أن الله تعالى يخلق الأشياء من العدم دون شيء سابق قابل للوجود أو الحدوث، بل الشيء يحدث من عدم عند قول الله تعالى له كن.

الفرد، ففيها شك ليس باليسير)[1].

ووجه الخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة، وبيّنه **ابن رشد**، أنه جاء من الشبه بين الكمية المنفصلة بالمتصلة[2]، ظانين أن ما يلزم في هذه، يلزم في تلك[3].

ثم ينتقلُ **ابن رشد** إلى نقد المقدمة الثانية، والتي تقول: إن جميع الأعراض محدثة.

فيشكك فيها، لما فيها من الخفاء، وإن القول بتلك المقدمة فيه من الصعوبة ما فيه؛ لكي يبرهن على إثبات حدوث الأعراض، والسبب (لأننا لم نستقرىء الأعراض كلها، ولا الأجسام كلها)[4].

ولم يرض **ابن رشد** بما استدل به الأشاعرة على حدوث الأعراض، وهو دليل قياس الغائب على الشاهد، إلا في حالة واحدة وهي أن نتيقّن (باستواء طبيعة الشاهد، والغائب)[5].

قلت: وأنّى يكون لهم القول باستواء الطبيعة، أو الكيفية بين الشاهد والغائب في عالم الغيب؟.

وفي قولهم ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث تُفهم- بحسب **ابن رشد**- على معنيين[6]:

الأول: ما لا يخلو من عرض حادث، يجب أن يكون الحامل له حادث وهذا صحيح.

الثاني: ما لا يخلو من جنس الحوادث؛ فلا يلزم عنه حدوث محله.

ومع أن ابن رشد لا يثبت الجوهر الفرد **إلا أنه لم يستطع أن يقيم الدليل على بطلانه بما يقبله الأشعرية،** إذ غاية رده عدم الالتزام باللوازم التي ذكرها لعدم وجود الدليل عليها ولم يصل إلى نتيجة محددة حول التقسيم المطرد.

---

(1) المصدر السابق، ص ١٠٥ .

(2) الكم المنفصل عدد، والكم المتصل خطوط وسطوح ، الأول موضوع الحساب والثاني موضوع الهندسة ، انظر: حاشية (١٠)، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٠٦ .

(3) انظر: المصدر السابق، ص ١٠٥ .

(4) المصدر السابق، ص ١٠٧ .

(5) المصدر السابق، ص ١٠٩ .

(6) انظر: المصدر السابق، ص ١٠٩-١١٠.

بينما نجد عالماً آخر كشيخ الاسلام ابن تيمية ينقد هذه النظرية بطريقة تفيد الوصول إلى تفسير واضح (بحسب العلوم المعاصرة له) لقضية التقسيم المطرد، وهي نظرية الاستحالة، حيث أبطل **ابن تيمية** القول بالجوهر الفرد من عدة وجوه، مبيّناً أن الجسم الصغير ينقسم إلى أن يتحول من صفته الأولى إلي صفة ثانية.

يقول **ابن تيمية**: (فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة:

إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء، وإثبات انقسامات لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع، لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى، وامتناع انحصاره فيه.

لكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر، فلا يبقى ما ينقسم، ولا ينقسم إلى غير غاية، بل يستحيل عند تصاغره فلا يقبل الانقسام بالفعل، مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء.

وليس كل ما تميز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل، بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، لكن يستحيل، إذ الجسم الموجود لا بد له من قدر ما، ولا بد له من صفة ما، فإذا ضعفت قدرته عن اتصافه بتلك الصفة انضم إلى غيره، إما مع استحالة، إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة، إن كان من جنسه، كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جداً فلا بد أن تستحيل هواء، أو تراباً، أو أن تنضم إلى ماء آخر، وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جداً وحدها)[1].

---

(1) الصفدية، ١١٨/١. وانظر: النّبّوات، ٣٠٤/١ ، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ٣/ ٨٣.

وجمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم على القول ببطلان وإنكار الجوهر الفرد. مثل (النجارية [١]، والضرارية[٢] والهشامية[٣]، والكلابية[٤]، وكثير من الكرامية[٥]، مع أكثر الفلاسفة، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة، والصورة كما يقوله من المتفلسفة أيضاً أفسد من دعوى تركبه من الجواهر الفردة، فكلا القولين ضعيف)[٦].

والحق أن (الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة، ولا من الهيولى، والصورة، بل الجسم واحد في نفسه)[٧].

وهذا الذي قاله شيخ الإسلام وإن كان محدوداً بمعارف عصره لأن الماء والبخار شيء واحد وإنما هو تغير فيزيائي، إلا أننا وصلنا في هذا العصر لفهم أبعد من هذا وهو أن التقسيم المطرد يقرب إلى الاستحالة، فإن مبدأ انشطار الذرات النووي قائم على هذا.

يقول المختصون في علم الانشطار الذري: (عند قذف ذرات ٢٣٥u بالإلكترونات ،تقوم بامتصاص هذه الإلكترونات وتصبح غير مستقره . ثم تنشطر لتكوين نويات أصغر وعناصر أخرى ونيترونات .ويتحول جزء من

---

[١] أصحاب الحسين بن محمد النجار رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، من هذه الفرقة : البرغوثية والزعفرانية. انظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ١٠٠/١.

[٢] فرقة من فرق المعتزلة أصحاب ضرار بن عمرو القاري، وقد خالفت الضرارية باقي المعتزلة في مسائل، وكانوا ينكرون حرف ابن مسعود وأبي بن كعب، ويعتقدون أن الله لم ينزلهما. انظر:مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٨١، وانظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ١٠٢/١.

[٣] أصحاب الهشامين: هشام بن الحكم صاحب مقالة التشبيه من متكلمي الشيعة، و هشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منوال هشام بن الحكم في التشبيه. انظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ٢١٦/١.

[٤] نسبة إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، وابن كلاب خير من الأشاعرة في مسائل الإيمان والصفات، وله آراء كلامية عرفت عنه. انظر: سير أعلام النبلاء، ١٧٤/١١.

[٥] هم أتباع محمد بن كرام المتوفى سنة (٢٥٥هـ)، اشتهروا بالتشبيه في صفات الله، والقول بالإرجاء، وطوائف الكرامية اثنتا عشرة فرقة منها: العابدية والنونية. انظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ١٢٤/١.

[٦] درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٥/٣.

[٧] منهاج السنة النبوية، ٢١٢/١.

الكتله إلى طاقه على شكل أشعه جاما وحرارة . ويستخدم ألكترونا واحدا فقط لإتمام الإنشطار بينما يتحرر إلكترونين أو ثلاثة إلكترونات آخرين مما يتسبب فى حدوث مايسمى بالتفاعل المتسلسل ،ويمكن التحكم فى هذا التفاعل بشكل ما فى المفاعل النووى بينما لايمكن ذلك فى القنبله الذريه) [١].

وكذلك ما يعرف عند علماء الطب بعملية استخلاص العناصر الهرمونية بطرق كيماوية مختلفة لعلاج المرضى، حيث تؤدي هذه العملية إلى تغير الصفات الدموية وتحولها من طبيعتها إلى طبيعة أخرى ، كتحول الخمر إلى خل[٢] .

وقد ذكر **الرازي** أدلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ[٣]، وأن القسمة الإنفكاكية ثابتة إلى ما لا نهاية[٤].

تأثير نظرية الجوهر الفرد في الاعتقاد:

القول بنظرية الجوهر الفرد، قول فاسد قد سلط أعداء الإسلام على ثوابت الدين، وأوقع الناس في الشك والحيرة، فهو دليل وهمي خاو ، كبيت العنكبوت.

وهو دليل على فساد أصل الأشاعرة، إذ هو من (أقوال أهل البدع التى ابتدعوها في الإسلام، وبنوا عليها المعاد، وحدوث العالم، فسلطوا عليهم أعداء الإسلام، ولم يمكنهم كسرهم لمّا بنوا المبدأ والمعاد على أمر وهمى خيالى، وظنوا أنه لا يتم لهم القول بحدوث العالم، وإعادة الأجسام إلا به، وأقام منازعوهم حججاً كثيرة جداً على بطلان القول بالجوهر، واعترافهم بقوة كثير منها وصحته، فأوقع ذلك شكاً لكثير منهم في أمر المبدأ والمعاد،

---

(١) wwwtechnology.newscientist.com ، مروي غنيم، مقال: الانشطار الذري.

(٢) www.science٤islam.com ، صفحة الطب، مقال: تحريم الدم بين الطب والإسلام.

(٣) انظر: المباحث المشرقية، ١٩/٢ وما بعدها.

(٤) انظر: المصدر السابق، ٣١/٢ وما بعدها.

لبنائه على شفا جرف هار)[١].

والقول به مقدمة خفية لا يتصورها كثير من الناس.

فلو فرض أن (القول بالجوهر صحيح، لم يكن معلوماً إلا بأدلة خفية دقيقة، فلا يكون من أصول الدين بل ولا مقدمة فيها، فطريقتهم تتضمن جحد المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة وذواتها، وإثبات ما ليس بمعلوم، بل هو باطل)[٢].

ولهذا فإن متكلماً كأبي الحسن الأشعري رحمه الله يرى أن هذا الدليل محرم في شريعة الإسلام وإن كان يرى صحة ذلك لكثرة مقدماته وخفائها.

يقول الأمين الشنقيطي[٣] مبيناً وجه الدلالة على أن الذرة تنقسم إلى أجزاء أصغر منها في قوله ﷻ: ﴿**وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِى السَّمَآءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ**﴾ [يونس: (٦١)].

وفيه (رد على بعض المتكلمين في العصر الحاضر، والمسمّى بعصر الذرة، إذ قالوا: لقد اعتبر القرآن الذرة أصغر شيء، وأنها لا تقبل التقسيم، كما يقول المناطقة: إنها الجوهر الفرد الذي لا يقبل الانقسام، وجاء العلم الحديث ففتت الذرة وجعل لها أجزاء.

ووجه الرد على تلك المقالة الجديدة على آيات من كتاب الله؛ هو النص الصريح من مثقال ذرة ولا أصغر من ذلك إلا في كتاب، فمعلوم ذلك عند الله، ومثبت في كتاب ما هو أصغر من الذرة، ولا حد لهذا الأصغر بأي نسبة كانت، فهو شامل لتفجير الذرة، ولأجزائها مهما صغرت تلك الأجزاء)[٤].

وكلام **الأمين الشنقيطي** رحمه الله في إثبات وجود الأصغر من الذرة مسلّم، لكن قوله إنه شامل لتفجير الذرة وأجزائها ليس دقيقاً لأن التقسيم المطرد لا يستمر بل تصل المادة إلى حالة تستحيل إلى حالة أخرى – كما

---

(١) مفتاح دار السعادة، ١٩٩/٢.

(٢) المصدر السابق، ٢٠٠/٢ ، وانظر: الروح، ١/ ٢٠٢. وانظر: شفاء العليل، ٢٠٦/١.

(٣) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، عالم أصولي لغوي مفسر، سلفي المعتقد، له "أضواء البيان" في التفسير، وله مصنفات أخرى، توفي سنة ١٣٩٣هـ، انظر: ترجمة تلميذه عطية سالم في أضواء البيان.

(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، ٦٠/٩ .

تقدم في كلام شيخ الإسلام- والذي يشهد له انقسام الذرة وانشطارها حيث تتحول إلى طاقة كما في الانفعالات النووية في الوقت المعاصر.

خلاصة نقد نظرية الجوهر الفرد:

هكذا كان تصور الأشاعرة لحدوث العالم، التصور المبنيٌّ عندهم على عدم الترابط بين الأسباب والمسببات، والذي كان **نتيجة** لقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ.

فالعالم - بنظرهم- عبارة عن ذرات متماثلة لا قوة فيها على الحركة، أوعلى الفعل، والتفاعل، بل لا استمرارية زمانية لها في الوجود.

فلا فاعل في الحقيقة إلا الله، ولا مؤثر في الأجزاء التي لا تتجزأ إلا هو.

لكن هذا التصور الخاوي، سقط بسقوط جذر المسألة، ألا وهو دليل الجوهر الفرد.

وذلك من عدة أوجه- بناء على ما تم ذكره من نصوص هوت بهذا الدليل إلى مكان سحيق- أجملها في النقاط التالية:

الأول: جذور دليل الجوهر الفرد يونانية إغريقية فلسفية، تنطلق من أن العالم حدث إثر اصطكاك هذه الذرات مع بعضها البعض اتفاقاً، ليصلوا بذلك إلى نفي الصانع لهذه الذرات، والموجد لتلك الصور.

الثاني: تناقض هذا الدليل وعجزه عن تفسير الطبيعة مع الأشاعرة أنفسهم.

ووجه تناقضه أنه يؤدي إلى القول بعدم وجود شيء متصل- مع وجوده- ؛ وهذه الأجزاء عند الأشاعرة أجزاء منفصلة غير منقسمة.

الثالث: غموض الدليل وخفاؤه، يؤدي إلى الشك في حقائق الأمور، وقد سلط أعداء الدين على ثوابته وحقائقه؛ وعليه فلا يمكن أن يكون من أصول الدين ولا مبادئه.

الرابع: نتيجته جحد المعلوم، وإثبات الباطل المجهول، فهو دليل سفسطائي.

الخامس: بطلان هذا الدليل ليس عند أهل السنة فحسب، بل جماهير العقلاء من متفلسفة، ومبتدعة على القول بفساده.

السادس: أثبت العلم الحديث إنقسامات الذرة، وتفجيرها إلى أجزاء وذرات متناهية في الصغر تستحيل حتى تصبح أمراً آخر.

السابع: مقدماته إما ضرورية فطرية لا حاجة في الاستدلال عليها، وإما فاسدة باطلة طويلة معقدة لا يستطيع إدراكها آحاد الناس، فلا يحصل بها

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المقصود.

الثامن: لم يكن أئمة الدين وعلى رأسهم رسول رب العالمين ﷺ أن يدعوا إلى دين الله بناء على نظرية الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ، ذلك أن وجود الله فطرة سهلة، فكيف يستدل بالصعب عل السهل.

التاسع: تبيّن للأشعرية ما وقع فيه الفلاسفة من الضلال ، والذي يقضي بإن لا يكون الله خالقاً مختاراً، مما حملهم على الرد عليهم، بالاستدلال على الحدوث إلا أنهم لم يقروا أن الحدوث أمر ضروري فطري لا يحتاج إلى استدلال؛ وعليه فقد التزموا بناء على هذا الدليل بلوازم، منها:

١. نفي الصفات الفعلية؛ لأنها تستلزم الحدوث، ومالا يخلو من الحوادث فهو حادث.
٢. ونفوا الصفات الذاتية بناء على شبهة التركيب والتجسيم.
٣. نفي حوادث لا أول لها.

وخلاصة ذلك، أنهم رأوا ضلال الفلاسفة في قولهم: (إن العالم قديم)، فقالوا: (العالم حادث)، فأرادوا اثبات حدوثه فقالوا: لأنه لا يخلو من الحوادث، والقديم لا تحل به الحوادث، فافترضوا أنه: (ما لا يخلوا من حوادث فهو حادث)، فأورد عليهم أنه يمكن للقديم أن يحدث حوادث بعد حوادث، وبالتالي فلا يخلوا منها، فالتزموا نفي حوادث لا أول لها.

وبناءً عليه؛ نفوا جميع الصفات الفعلية التي تحدث في زمان دون زمان لئلا يقوم بالله ﷻ حادث، وأما الصفات الخبرية كالوجه واليد فإنها عند متأخريهم تنفى بسبب أنها تستلزم التركيب والتجسيم الذي هو تركيب الجسم من الجواهر الفردة التي الرب ينزه عنها.

وكلام الأشعرية في أن الجواهر الفردة (لا نهائية) بنوا عليه والتزموا لأجله لوازم ومنها (نفي حوادث لا أول لها) حيث أن من مسلّمات (اللانهائية) أنها لا تتفاضل، فإن (ما لا نهاية _ أي كمية = ما لا نهاية)، كما أن (ما لا نهاية + أي كمية = ما لا نهاية)، فلو كانت الحوادث لا بداية لها لما ظهر التفاضل في الزمان وهو ما يسمى بدليل **التطابق،** فإنه لو كانت الحوادث تتسلسل في الزمان الأول لكانت لا نهائية لكنا نعلم ضرورة أن من الهجرة إلى مالابداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى مالابداية له في الماضي، وحيث ظهر التفاضل امتنع القول باللانهائية **عندهم،** واستدلال الأشاعرة بدليل **التطابق،** لا يصح دليلاً على إبطال حوادث لا أول لها، لبطلانه

في ذاته، فكيف يكون دليلاً لغيره وهو لم يقم بحاله.

ووجه بطلانه، ما ذكره شيخ الإسلام عن قول المنازعين فيه من أهل الحديث والكلام والفلسفة، لمن استدل به، إذ (منعوا هذه المقدمة، وقالوا لا نسلّم أن حصول مثل هذا التفاضل في ذلك ممتنع، بل نحن نعلم أنه من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى مالا نهاية له في المستقبل.

وكذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطوفان إلى ما لا بداية له في الماضي، وإن كان كل منهما لا بداية له.

فإن مالا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً حتى يقال هما متماثلان في المقدار، فكيف يكون أحدهما أكثر.

بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً فليس هو مجتمعاً محصوراً .

والاشتراك في عدم التناهى لا يقتضى التساوى في المقدار، إلا إذا كان كل ما يقال عليه إنه لا يتناهى له قدر محدود، وهذا باطل.

فإن ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين، بل هو بمنزلة العدد المضعّف، فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضى تساوى مقاديرها فكذلك هذا.

وأيضاً فإن هذين هما متناهيان من أحد الطرفين، وهو الطرف المستقبل، وغير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضي.

وحينئذ فقول القائل يلزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذي يلينا وهو متناه، ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذي لا يلينا وهو الأزل، وهما متفاضلان من الطرف الذي يلينا وهو طرف الأبد.

فلا يصح أن يقال وقع التفاوت فيما لا يتناهى إذ هذا يشعر بأن التفاوت حصل في الجانب الذي لا آخر له، وليس الأمر كذلك بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهي الذي له آخر فإنه لم ينقض.

ثم للناس في هذا جوابان:

أحدهما: قول من يقول ما مضى من الحوادث فقد عدم، وما لم يحدث لم يكن، فالتطبيق في مثل هذا أمر يقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج، كتضعيف الأعداد، فإن تضعيف الواحد أقل من تضعيف العشرة، وتضعيف العشرة أقل من تضعيف المائة، وكل ذلك لا نهاية له لكن ليس هو أمرا

موجودا في الخارج...)[1].

والحاصل أن دليل **التطبيق** ممتنع التطبيق؛ للأمور التالية:

أولاً: لامتناع التطبيق بين المتفاضلين، إذ لم يصح تماثلهما

ثانياً: أن الاشتراك في عدم التناهي لا يعني التساوي في المقدار.

ثالثاً: التطبيق أمر مقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج؛ لأن ما وقع من الحوادث في الماضي يعتبر معدوماً، وما لم يحدث يعد معدوماً أيضاً.

رابعاً: الإلزام بما لا يتناهى في المستقبل، فإنه يقاس عليه إمكان مالا يتناهى في الماضي عقلاً.

---

(1) منهاج السنة، ٤٣٢-٤٣٤.

الفصل الثانـي

السببية وشمولـها لمبدأ السببية وقانون الاطّراد

وفيه مباحــث : -

- المبحث الأول: موقف العقليين والتجريبيين من مبدأ السببية.
- المبحث الثاني: موقف العقليين والتجريبيين من قانون الاطّراد.
- المبحث الثالث: دلالة النصوص الشرعية على السببية.
- المبحث الرابع: الأسباب والقدرة الإلـهيـة.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبحث الأول: موقف العقليين والتجريبيين من مبدأ السببية

يعتبر الفلاسفة الملطيين الطبيعيين: **طاليس**، و**أنكسامينيس**، و**نكسماندريس** أول من طبق الاتجاه العقلي تطبيقاً واسعاً، حيث استخدموا الملاحظة وانتقلوا عن طريقها إلى الفكر، وحاولوا أن يصلوا إلى مبدأ واحد يتعدى الظواهر "كظاهرة المغناطيسية"[1].

وقد درج مؤرخوا الفلسفة على أن يصفوا **كانط** بالموفق بين المذهبين العقلي والتجريبي، حيث يتمثل المذهب العقلي في فلسفات **ديكارت**، و**اسبونزا**، ويبلغ قمته في **لبنتز**، بينما المذهب التجريبي يتمثل في فلسفات **لوك**، و**بركلي**، ويبلغ قمته عند **ديفيد هيوم**[2].

---

[1] انظر: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، عزت قرني، ص ٢٩. وانظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر، ص ٤٢. وانظر: مع الفلسفة اليونانية، محمد عبد الرحمن مرحبا، ص ٨٦. وانظر: قصة الفلسفة الغربية، ص ١١.

[2] انظر: كنط وفلسفتة النظرية، محمود زيدان، ص ٢٨ . وانظر: قصة الفلسفة الغربية، ص٤٩، ٥٢.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

والعقلاء يقرون بأنه ليس كل المعارف يتم الحصول عليها بالبحث والتعلم، بل من المعارف ما يكون بشكل غريزي في النفس البشرية، بحيث لا يحتاج إلى واسطة للاستدلال عليه، بل هو في نفسه قاعدة يستند عليها كل استدلال في الحصول على المعرفة.

فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء)[1].

ومن تلك المبادئ الأولية[2] الفطرية مبدأ السببية، والذي يقضي بإن لكل حادث سبباً.

فللطفل نواة فكرية، بها يتوجه وبشكل فطري إلى ثدي أمه، فكل إنسان يولد وتنمو معه هذه النواة حتى تصير معارف أولية أساسية تكون بمثابة البنية التأسيسية التي يحتاجها المبنى عند تشييده، ومن أمثلة هذه المعارف الأولية أن لكل نتيجة سبب.

فهل تلك المعرفة السابقة قد اكتسبناها من خلال التجربة ؟.

ليس كذلك، لأننا مزودون بهذه المبادئ الأولية منذ النشأة الأولى.

فليست السببية – كقانون عقلي - مستوحاتاً من واقع الخبرة، ولا من واقع التجربة، بل هي مستقرة في الفطرة البشرية، إذ هي معرفة أولية أساسية، لأن من صدق أنها نتيجة للتجربة والخبرة اليومية، فقد حمله تصديقه على جعل السببية احتمالية لا ضرورية، وهو في وضعه لنظرية الاحتمالية كبديل لقانون السببية، قد قام بتطبيق السببية؛ لكونه جعل الاحتمال نتيجة لعدم قدرته على الربط بين السبب والنتيجه.

إذن، السببية – كمبدأ عقلي – هي ضرورة أن يكون لكل مسبَب سبب

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، برقم: (١٢٧٠)، ومسلم، كتاب القدر، برقم: (٤٨٠٣)، والترمذي، كتاب القدر، برقم: (٢٠٦٤)، والنسائي، كتاب الجنائز، برقم: (١٩٢٤)، وأبو داود، كتاب السنة، برقم: (٤٠٩١)، وأحمد، باقي مسند المكثرين، برقم: (٦٨٨٤).

(2) يقول الغزالي:(الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها). انظر: معيار العلم، ص١٧٨.

قد رجح وجوده على عدمه، فأصبح محققاً في الواقع المشهود بعد أن لم يكن شيئاً مذكورا.

لأن من أحكام الممكن ألا يوجد إلا بسبب، ولا ينعدم إلا بسبب، إذ الحكم بوجوده أو عدمه دون مرجح محال بداهةً، فإذا وجد كان حادثاً، ولا يوجد إلا بسبب متقدم عليه رتبة، إذ لا يخلو الممكن من حالات ثلاث:

الأولى: أن يتقدم وجوده على سببه، وهو محال، وإلا لزم تقدم المحتاج على من إليه الحاجة، وهذا باطل.

الثانية: أن يقارنه، وهو باطل، وإلا لزم تساويهما في رتبة الوجود، فيصبح الحكم على أحدهما بأنه أثر، والآخر مؤثر ترجيحاً بلا مرجح، وهذا باطل عقلا.

الثالثة: أن يتعين أن وجود الممكن بعد وجود سببه، وأنه محتاج إلى موجده الذي رجحه للوجود بعد العدم.

بمعنى: أن وجود المسبب واقعٌ - بعد أن لم يكن – لا يخلوا إما أنه تحقق من ذاته، أو من غير سبب، أو لسبب خارج عنه.

فالحالة الأولى باطلة، وإلا كان واجب الوجود بنفسه.

والثانية باطلة، لمناقضتها للضرورة العقلية.

فلم يبق إلا أنه وجد لسببٍ خارج عنه قد رجح وجوده على عدمه.

فثبت أنه ممكن مفتقر إلى غيره في إيجاده.

فالسببية بهذا المفهوم، من المسلمات العقلية الفطرية والضرورية، والتي لا يقبل العقل بحال من الأحوال أن يجادل أو يشك في تحققها، لكونها من (القضايا اليقينية الرئيسية التي تشكل المنطلقات الأوّلية لليقين في المعرفة البشرية، وتضع حدّاً وبداية للتسلسل في استنتاج القضايا بعضها من بعض)[1]. وهذا بخلاف **العادة الأشعرية** التي تعتبر السببية مجرد اقتران يبعد كل البعد عن أن يكون أساس في المعرفة.

فالسببية مقولة فلسفية تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر، التي تسمى الأولى منها (بالسبب أو العلة) والأخرى (بالمُسبب أو المعلول أو الأثر).

والسببية مصطلح يشير إلى مجموعة من العلاقات يمكن ملاحظتها من خلال الخبرة اليومية، من حيث الكشف عن العلاقة بين السبب والمسبب من جهة خصائصهما الذاتية.

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٧٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وتلك العلاقات الطبيعية تستند إلى نظريات فيزيائية في تعليل حدوثها، وأن لها سبباً واضحاً أخرج نتائجها بصورة حتمية دون الفاصل الزمني بينهما- مثل علاقة اليد بالخاتم- سواء كانت تلك الأسباب أسباب داخلية عميقة وجذرية، أو خارجية سطحية بسيطة غير معقدة. وهذه الظواهر المتشابكة والمتداخلة فيما بينها، تظهر للمشاهد قانوناً عاماً يحكم بالتفسيرية المطلقة لتلك العلاقات، يسمى بمبدأ السببية[1].

والحاصل، أن السببية **بالمفهوم العقلي** تعنى أن العلاقة القائمة بين السبب والمسبب، تجعل السبب ضرورياً في وجود المسبب، إذ المسبب يتوقف وجوده على السبب.

وهذه العلاقة القائمة بينهما علاقة عقلية لا يمكن أن نحصل عليها من مراكز البحوث والمختبرات، إذا ما حصرنا المعرفة في المشاهدات الحسية.

يقول **جاسم العلوي**، في تقرير المفهوم العقلي للسببية: إن (السببية العقلية تعبر عن الضرورة بين مفهومين.

إن السبب الذي يقود إلى نتيجة ما في ظل شروط معينه يظل يعطي النتيجة نفسها في ظل الشروط نفسها في أي زمان ومكان.

كما أن أي فرد تنطبق عليه مواصفات ذلك السبب يعطي النتيجة ذاتها إذا توفرت الشروط ذاتها) [2].

وفي نفس المعنى يقول **الصدر**: (والحقيقة أنّه ليس بالإمكان رفض علاقة الضرورة بين السبب والمسبّب على أساس المذهب التجريبي في نظرية المعرفة؛ لأنّ الاتجاه التجريبي في تفسير المعرفة البشرية لا يبرهن على نفي علاقة الضرورة هذه ولا يكفي لتبرير الاعتقاد بعدمها، وإنّما يربط المعرفة بالخبرة والتجربة، فما لم تتوفّر التجربة على إثبات قضية أو نفيها لا يمكن أن نزعم المعرفة بصدقها أو كذبها.

هذا يعني أنّه لا يسمح لنا برفض القضية والاعتقاد بعدمها لمجرّد أنّ الخبرة والتجربة لم تثبت صدقها؛ لأنّ المعرفة بالنفي كالمعرفة بالإثبات لا يمكن قبولها من وجهة نظر تجريبية ما لم تستند إلى الخبرة) [3].

بينما **السببية التجريبية** (علاقة ظرفية بين السبب والنتيجة حيث يتقدم السبب زماناً على النتيجة أو أن النتيجة توجد بعد أن يسبقها في الوجود

---

(1) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٣٦٧.

(2) العالم بين العلم والفلسفة، جاسم حسن العلوي، ص ١٨١.

(3) الأسس المنطقية للاستقراء، ص٢٩٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

سببها)[1]. دون فهم الضرورة بين السبب والمسبب.

لذلك؛ فشل التجريبيون في نظرتهم إلى أن التجربة هي الأساس لكل المعارف، وأن الإنسان يولد دون معرفة فطرية.

وبيان فشلهم: أن الذي يحرك الباحث في البرهنة على أمر ما، هو تصوره - قبل البحث عن البرهان – أن هناك أسباباً معيّنة لكل حادث، ومن لم يستند في بحثه إلى أسباب لكل ما يجري في العالم من أحداث، وأنها سابقة على التجربة، فواقع حاله بما يستند إليه من أدلة للكشف عن السبب واقعٌ عبثي.

فإذا كانت التجربة غير قادرة على معرفة ماهية الأسباب على وجه التحديد، فلا يعني إخفاق مبدأ السببية -كمبدأ عقلي -، بل هو فشل التجربة ذاتها في الكشف- بشكل قطعي- عن ماهية الأسباب لمتغيرات العالم الخفية.

وعليه؛ يتم التفريق بين مبدأ السببية كقانون فلسفي قبلي كلي يحكم مختلف الظواهر والعلاقات العلية التي ترتبط مع بعضها البعض، وبين معرفة سببية خاصة جعلت الحديد يتمدد بالحرارة.

إذ الخلاف ظاهر بين المبادئ الأولية القائمة بين الأشياء، والعلاقة السببية التي تربط بينها.

فمبدأ السببية مبدأ عقلي لا يستمد من التجربة، بل هو قضية برهانية؛ لأن (كلّ استدلال لا يستخدم من المقدّمات لإثبات النتيجة إلاّ القضايا اليقينية يعتبر «برهاناً»)[2].

وهذا على العكس من فهم العلاقة القائمة بين الأسباب ومسبباتها، والتي تسمى ب: (خواص الأشياء، أو مبدأ الذاتية)، والتي لا تجد مجالها عند الأشاعرة النافين لخصائص الأشياء وحقائقها الذاتية.

---

(1) المصد السابق، ص ١٨٠.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٧٩.

المبحث الثاني: موقف العقليين والتجريبيين من قانون الاطّراد

توطئة:

نشأ الخلاف بين العقليين والتجريبيين في علاقة السبب بالمسبب (خصائص الأشياء) في مسألة السببية.

فهل تقتضي الحتمية، أو أنها لا تقتضيها ؟.

وهل يمكن الجمع بين القول بالحتمية مع إثبات خصائص الأشياء ؟.

أم أنه لا يمكن الجمع بين القولين؟.

وتظهر الإجابة على السؤال السابق عند عرض الموقف العقلي والتجريبي- عموما- في هذه المسألة، ومن ثم نصل إلى نتيجة صحيحة تجمع بين القولين، فلا يكون التعارض.

الموقف العقلي من قانون الاطّراد:

المبدأ الحتمي عند العقليين يلزم منه أن يكون المسبب المعين تابعاً للسبب المعين بإنتظام مطرد ضروري.

إذ أنَّ أساس هذه الضرورة مبدأ عقلي عام يشمل علاقة المسبب بالسبب.

وعليه؛ فإنه يلزم أن علاقة السبب بالمسبب (خصائص الأشياء) من المبادئ العقلية الفطرية التي لا يستدل لها.

فأصبح قانون الاطّراد، ومبدأ السببية- عند العقليين - من المعارف الأولية الضرورية التي لا يستدل لها.

وهذا هو لُبُّ الإشكال الذي وقع فيه الاتجاه العقلي.

فالحتمية عند العقليين تسعى إلى تحديد المستقبل على أساس الماضي والحاضر.

بمعنى: أن هناك قوانين حتمية تقضي بأن ماحصل في الماضي سوف يحصل في المستقبل بنفس النسق المطابق له دون أن ينخرم هذا النظام.

وعليه؛ فإن الحتميين يتجهون إلى أن علاقة السبب بالمسبب علاقة تلازمية ترابطية على نحو من التعاقب الزمني المنتظم المطّرد.

فالنتيجة تحدث باعتمادها على شيء ما في السبب، تكون به مستمرة.

إذ حال السبب مع النتيجة هو في كيفية الحصول، وتعليل الحدوث؛ ولذلك فإن ما في السبب من فاعلية ينتج حتما أثره بصورة نهائية.

فالعلاقة السببية للظواهر في العالم وما يحصل فيه من تغيرات – على المذهب العقلي- لا بد أن تنشأ في أعقاب السبب.

وهذه العلاقة تتسم بالشمول والعموم، فلا يمكن أن توجد ظواهر دون أسباب.

إذ (المسلمة الأساسية التي تقوم عليها الحتمية هي الافتراض أن هناك بناءً نهائياً للأشياء (قوانين).

وأن العمل الموكل إلى الفيزيائي هو أن يكشف ذلك البناء (معرفة القوانين).

وحيث إنه لم يكشف بعد، فعليه أن يوقن من أنه لا يتكون سوى من حركات جُسيّميّة مختلفة)[1].

وبالتالي؛ فجميع ظواهر العالم مشروطة بعضها ببعض سببياً.

---

[1] السببية في العلم، ص ١٤٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فمتى ما كان السبب مناسباً للنتيجة، وسابقا لها، حصلت الضرورة الحتمية، والتي تعني الانتظام المطّرد بين الموجودات.

والحاصل: أن أصحاب المذهب العقلي- القائلين بالحتمية- يجعلون من السببية معنى يدلُّ على الانتظام والتعاقب الزمني مع التأكيد على الارتباط الحقيقي والأصلي بين الظواهر.

فكل الحوادث والعمليات بينها ترابط دائم بناء على خواص الأشياء.

فعند الانتقال من السبب إلى النتيجة يوجد ارتباط مستمر يجعل النتيجة ثابتة بثبات السبب.

ونتيجة لذلك؛ فمن المستحيل أن يكون الشيء بخلاف ما هو عليه؛ لأن المبدأ السببي هو المبدأ المنتظم في الطبيعة، وأن التنبؤ بالمستقبل ممكن إذا ما توفرت الشروط والمعطيات لتحقيقه.

وفي هذا المعنى يقول **يونخ**(١): (إنني أنظر إلى السببية بشكل عام، على اعتبار أنها تنطبق على الحوادث طبقاً لمبدأ الاتساق أو النسق، الذي يعد فرضاً أصيلاً للفكر سواء كان هذا المبدأ مدركاً باعتباره تصورا أداتياً محققاً، أو باعتباره ضرورة للمنطق، وحتى إذا كان غامضاً بعض الشيء، ومضطرباً، يبقى مع ذلك أنه حدس أصلي لطبيعة العالم الواقعي) (٢).

وإذ كان العقليون قد ذهبوا إلى التسوية بين (مبدأ السببية)، و(قانون الاطّراد)، على أنهما ضرورة عقلية قبلية وحتمية، فإنه لا يسلم لهم القول بذلك، لجملة من الاعتبارات(٣):

الأول: أن القول بإن الاطّراد في الطبيعة، قضية قبلية، يؤكد على أنه لا يمكن أن يكون نقيضة مستحيلاً.

بمعنى: أن الاطّراد ثابت لا يتغير لا بزمان ولا مكان، فلا يمكن تصور عدم الاطّراد.

ولكن الواقع أن الاطّراد في الطبيعة يمكن تصوره، لأن المسبب ليس جزءاً من السبب بل هو نتيجة له، فلا يلزم من وجود السبب أن يوجد المسبب، كما أنه لا يلزم من نفي السبب نفي المسبب (من حيث الوجود).

أما من حيث التصور(عقلاً)، فمن المستحيل تصور المسبب دون أن يكون له سبب أوجده.

---

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) السببية في العلم، ص ١٥٣.

(٣) انظر: المعرفة في الإسلام، ص ٤٤٧-٤٤٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

والخلاصة: أن وجود الاطّراد في الطبيعة ممكن، وليس واجباً، فوجوده احتمالي.

وعليه؛ فإن مبدأ عدم التناقض لا ينطبق على الاطّراد في الطبيعة، كما ينطبق على مبدأ السببية.

الثاني: ضرورة الاطّراد ضرورة تجريبية، لأن تحققه في الطبيعة يكون بتكرار التجربة، لنصل إلى الحكم بضرورته.

بمعنى: أننا نجد في أنفسنا ضرورة ملحة فطرية أن لكل حادث سبباً – عرفناه أم لم نعرفه – لكن تحقق ذلك واقع يبقى تحت الاحتمال، ولا يثبت مستقبلاً إلا بتكرار التجربة.

الموقف التجريبي من قانون الاطّراد:

سنجد المذهب التجريبي يستند في العلاقة السببية على العلاقات الخارجية.

إذ حقيقة العلاقة بين الموجودات تقوم على التعاقب المنتظم الغير مبني على علاقات داخلية.

وبالتالي؛ فقد أنكروا الأساس العقلي للاطّراد، وأنه لا تلازم بين السبب والمسبب، وأن مشاهدة الاقتران بين السبب والمسبب إنما هو اقتران عادي، يعبر عنه – في مذهبهم – بالتلازم في الحدوث.

وقد أكد أصحاب المذهب التجريبي[1] على هذا الموقف حيث يقول **هيوم**: (إن فكرة العلية لا بد أنها مشتقة من أشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها.

إني أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تعد علل، أو معلولات هي متصلة فيما بينها، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعداً عن وجوده،...، لكن الشيء قد يكون متصلا بشيء آخر وسابقا عليه في الزمان، دون أن يعد علة له - **وينتهي من هذا التحليل إلى** - أن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً، وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر في العقل بذلك الانتقال المعتاد)[2].

وعليه؛ فلا رابط بين السبب والنتيجة سوى التتابع الذي طرأ على أفكارنا عند ملاحظة التغير.

حيث إنَّ المسبب يعقب السبب بصورة مطردة دون أن يكون لهذا الاطّراد ضرورة.

وقد نظر **هيوم** إلي مبدأ السببية فوجده يتضمن فكرتين مجتمعتين: فكرة ثبات القوانين، وفكرة عموميتها[3].

ثم أخذ يتساءل، لماذا لا تكون فكرة ثبات القوانين في الطبيعة فكرة ظنية حدسية لا تقوم على برهان منطقي ؟.

ثم قال: إذا كان الاستقراء نفسه مؤسساً على مبدأ السببية، فكيف يمكن القول بثبات القوانين بناء على الاستقراء نفسه؟.

---

(1) انظرموقف **بيكون، وجون لوك**، الإسلام وفلسفة العلم، ص ١٤٠ وما بعدها.

(2) موسوعة الفلسفة، بدوي، ٢/ ٦١٥، ٦١٦.

(3) انظر: مدخل إلى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، ص ٣٠٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

عند هذا المأزق لجأ إلى قول أبي حامد **الغزالي** بأن (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا) [١].

ونتيجة لذلك؛ فإن من قال بالاقتران والعادة، فقد نقل السببية من دائرة الحوادث الطبيعية إلى دائرة الفكر.

فالرابطة بين الأشياء **العادة**، أما الضرورة فليست بين الموجودات، وإنما هي في الذهن.

ولا يمكن توقع المستقبل بناءً على الماضي، إذ الطبيعة ليست خاضعة لقانون السببية، ولا يوجد شيء يضمن لنا استمرارية هذا الاطّراد.

بل أي حادثة تقع عقيب حادثة أخرى فوجودها صدفة دون أن يعبر عن أي لزوم[٢].

وبالمقارنة بين المفهوم العقلي للسببية، والمفهوم التجريبي لها، نلحظ فيما يلي[٣]:

أولاً: لدى المذهب العقلي، المسبب يتبع السبب تبعية في الوجود على وجه الضرورة.

بينما التبعية في تلك العلاقة لدى المذهب التجريبي تبعية زمنية لا تعبر عن الإيجاد، والتأثير.

ثانياً: لا يمكن للمذهب التجريبي أن يتصور هذه العلاقة على أنها سببية، وإنما هي علاقة من نوع آخر، يمكن وصفها بأنها علاقة اقترانية فحسب.

بينما المذهب العقلي يمكن له أن يفسر هذه العلاقة على أنها مستنبطة من عنصر الضرورة الحتمية في العلاقة بين أفرادها.

وينبغي أن تفطن إلى أن التفاعل الذي يحصل بين الأشياء-بناء على خصائصها الذاتية- هو الذي أدى إلى مشكلتي السببية والتغير.

أضف إلى ذلك أن من الأسباب ما هو سبب داخلي يكمن داخل الشيء نفسه، وسبب خارجي ينتج عن أشياء أخرى خارجية.

بمعنى أن من الظواهر ما تكون لها أسباب سطحية ظاهرية، وأخرى عميقة جذرية.

---

(١) تهافت الفلاسفة، علق عليه : محمود بيجو، ص١٥٤.
(٢) انظر في مثل هذا المعنى: الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٩٥.
(٣) المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ص ٢٥٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وخلاصة القول بين المفهوم العقلي، والمفهوم التجريبي لقانون الاطّراد يتضح فيما يلي[1]:

أولاً: أن العلاقة بالمفهوم العقلي علاقة ضرورة.

بينما العلاقة بالمفهوم التجريبي علاقة اقتران وتتابع مطّرد، يقوم على الصدفة.

ثانياً: أن العلاقة السببية بالمفهوم العقلي علاقة بين مفهومين، وبالتالي فالعلاقة بين أفراد هذا المفهوم مرتبطة ومتلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسية.

أما العلاقة السببية في الاتجاه التجريبي فهي علاقة بين فردين لا بين مفهومين، فقد تحصل هذه العلاقة لفرد واحد دون الآخر.

---

(1) انظر: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ص ٥٣.

معقد الإشكال عند العقليين والتجريبيين في قانون الاطّراد:

وقبل الفصل بين المذهب العقلي، والمذهب التجريبي في قانون الاطّراد (خصائص الأشياء)، فلا بد من بيان أساس الخطأ، ومعقد الإشكال الذي وقعا فيه.

فقد ظن التجريبيون والعقليون - على حد سواء - أن الاطّراد لا يكون ضرورياً إلا إذا كان قضية قبلية، وإذا لم يكن كذلك لم يكن ضرورياً.

وعليه؛ فإن الاطّراد عند العقليين مبدأ قبلي عقلي كمبدأ السببية.

بينما التجريبيون يرون أن الاطّراد لا يثبت إلا إذا كان قضية قبلية.

وكلا الرأيين على طرفي نقيض.

إذ لا يمكن الحكم بأن قانون الاطّراد قضية قبلية- كما يدعيه العقليون- وإلا أصبح نقيضه مستحيلاً.

بمعنى: أن الاطّراد حتمي لا يمكن نقضه.

وهذا الاعتقاد لا يصح، حيث يمكن تصور عدم الاطّراد، وبالتالي فالاطّراد ليس من القضايا القبلية.

بينما التجريبيون يؤكدون على مسألة التلازم بين إثبات الاطّراد، وبين كونه قضية قبلية.

بمعنى: أن التلازم ضروري بين الاطّراد والقبلية – كما يفهم التجريبيون -، أي أن من يقل بالاطّراد فعليه أن يقول لزاماً أنه قضية قبلية.

ولما لم يكن الاطّراد – كما يعتقد التجريبيون – قضية قبلية، فلا اطراد مطلقاً.

والحق أنه لا يلزم من إثبات الاطّراد أن يكون قضية قبلية، بل الاطّراد في الطبيعة ممكن، ويكشف عنه بالتجربة.

وحاصل الأمر، أن الاطّراد في حقيقته كشف عن العلاقة بين السبب والمسبب، وهذا الكشف لا يكون إلا بالتجربة.

فأصبح الاطّراد ضرورة، ولكن ضرورة تجريبية بعدية، لا عقلية قبلية، ويبقى أن الاطّراد محكوم بضرورة قبلية عقلية، هي مبدأ السببية[1].

---

(1) انظر: المعرفة في الإسلام، ٤٤٤ وما بعدها.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبحث الثالث: دلالة النصوص الشرعية على السببية

سيكون الحديث – بإذن الله تعالى - في هذا المبحث عن دلالة النصوص الشرعية على السببية في النقاط التالية:

(١) دلالة النصوص على المعنى اللغوي للسببية.
(٢) دلالة القرآن على أن الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالاً.
(٣) علاقة النتائج بالأسباب في القران الكريم.
(٤) الثواب والعقاب وعلاقته بالسببية من خلال آيات القرآن الكريم.
(٥) دلالة القرآن الكريم على الظواهر الكونية وعلاقتها بالسببية.
(٦) دلالة السببية على الترابط بين الظاهر والباطن في الأفعال الإنسانية.

(١) دلالة النصوص على المعنى اللغوي للسببية:

وردت كلمة **سبب** في القرآن الكريم في عدة مواضع مفردة وجمعاً وكلها بدلالات فيها الإشارة إلى المعاني اللغوية السابقة.

ففي قوله ﷻ: ﴿**إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا * فَأَتْبَعَ سَبَبًا**﴾. [الكهف: (٨٤ : ٨٥)].

والسبب في اللغة- كما تقدم بيانه - كل شيء يتوصل به إلى غيره.

قال ابن كثير في تفسير الآية السابقة: (قال ابن عباس: (فَأَتْبَعَ سَبَبًا) يعني: بالسبب **المنزل**.

وقال مجاهد: (فَأَتْبَعَ سَبَبًا): **منزلاً وطريقًا** ما بين المشرق والمغرب.

وفي رواية عن مجاهد: (سَبَبًا) قال: طريقا في الأرض.

وقال قتادة: أي أتبع منازل الأرض ومعالمها.

وقال سعيد بن جبير في قوله: (فَأَتْبَعَ سَبَبًا) قال: **علمًا**) [١].

والمعنى: آتاه الله من كل شيء معرفة وذريعة يتوصل بها فاتبع واحداً من تلك الأسباب.

يقول **مجاهد** في تأويل الآية السابقة: (يعني منزلاً وطرقاً بين المشرق والمغرب) [٢].

فالطريق والمنزل الذي ذكره الإمام مجاهد رحمه الله في تفسيره هو من المعاني اللغوية التي سبق ذكرها.

وهذا الذي أكد عليه الإمام **الطبري** في تأويل الآية السابقة حيث نقل قول الإمام **قتادة** رحمه الله فقال: (فأتبع سببا يعني: بالسبب المنزل... عن قتادة فأتبع سببا، أتبع منازل الأرض، ومعالمها...) [٣].

وقال **الشوكاني**: (قال المفسرون: والمعنى: طريقاً تؤديه إلى مغرب الشمس.

قال الزجاج: فأتبع سببا من الأسباب التى أوتى، وذلك أنه أوتى من كل شئ سبباً فأتبع من تلك الأسباب التى أوتى سبباً فى المسير إلى المغرب.

وقيل: أتبع من كل شئ علماً يتسبب به إلى ما يريد.

وقيل: بلاغاً إلى حيث أراد.

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٠٢/٣ .

(٢) تفسير مجاهد، ٣٨٠/١.

(٣) جامع البيان، الطبري، ١٠/١٦.

وقيل: من كل شئ يحتاج إليه الخلق.
وقيل: من كل شئ تستعين به الملوك من فتح المدائن وقهر الأعداء.
وأصل السبب الحبل فاستعين لكل ما يتوصل به إلى شيء)[١].

ويتضح من النص السابق الذي ساقه الإمام الشوكاني دلالة الآية السابقة على المعنى اللغوي للسبب حيث ذكر: الحبل، والعلم، والطريق، وهي من المعاني السابقة التي ذُكرت من قبل في معنى السبب لغة.

وقال ﷻ: ﴿**مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاء ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ**﴾[الحج: ١٥].

وكذلك دلت هذه الآية الكريمة على المعنى اللغوي للسبب وهو الحبل حيث يقول الإمام **الطبري** في تأويل هذه الآية: (فليمدد **بحبل**، وهو السبب، إلى السماء.

يعني: سماء البيت، وهو سقفه، ثم ليقطع السبب بعد الاختناق به فلينظر هل يذهبن اختناقه ذلك، وقطعه السبب بعد الاختناق ما يغيظ.

يقول: هل يذهبن ذلك ما يجد في صدره من الغيظ)[٢].

ويقول **ابن القيم رحمه الله** في هذا المعنى : (لو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة ويكفي شهادة الحس، والعقل، والفطرة)[٣].

---

[١] فتح القدير، الشوكاني، ٣٠٨/٣.
[٢] جامع البيان، ١٢٥/١٧.
[٣]شفاء العليل، ١٨٨/١. وانظر: السنن الإلهية في الأمم والأفراد، مجدي محمد محمد عاشور، ص ١٣٩.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(٢) دلالة القرآن على أن الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالاً:

ويبقى أن نقول: إن الناظر في كتابه العزيز يجد أن الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالا، وإن العبد لايستطيع أن يصنع شيئاً بقدرته، دون قدرة الله الشاملة، ومشيئته النافذة،كما في قوله ﷻ: ﴿**مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ**﴾ [الحج: (١٥)].

ومعنى هذه الآية الكريمة: (يا أيها المعادي للرسول محمد ﷺ، الساعي في إطفاء دينه، الذي يظن بجهله، أن سعيه سيفيده شيئاً، اعلم أنك، مهما فعلت من الأسباب، وسعيت في كيد الرسول، فإن ذلك لا يذهب غيظك، ولا يشفي كمدك، فليس لك قدرة في ذلك)[١].

وهذا يعني: أن هذه الأسباب إنما هي أسباب جعلية، وليست ذاتية مستقلة عن الله ﷻ، بل هي منة، ونعمة من الوهاب، يختص برحمته من يشاء، ويصرفها عمَّا يشاء،كما في قوله ﷻ: (**أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ) [الواقعة: (٦٣ – ٦٧)].**

هذه الآية الكريمة تشير إلى الأخذ بالأسباب ولكنهم لم يصلوا إلى مرادهم في ذلك، فدل على أن الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالاً.

وبيان ذلك أن الله ﷻ أثبت لهم الفعل بقوله: [**تَحْرُثُونَ**]، وأثبت لنفسه ﷻ الخلق بقوله: [**أَمْ نَحْنُ ٱلزَّارِعُونَ**]

والمعنى: (أأنتم أخرجتموه نباتاً من الأرض؟ أم أنتم الذين نميتموه؟ أم أنتم الذين أخرجتم سنبله وثمره، حتى صار حباً حصيداً وثمراً نضيجاً؟ أم الله الذي انفرد بذلك وحده، وأنعم به عليكم؟.

وأنتم غاية ما تفعلون أن تحرثوا الأرض وتشقوها، وتلقوا فيها البذر ثم لا علم عندكم بما يكون بعد ذلك، ولا قدرة لكم على أكثر من ذلك.

ومع ذلك، فنبههم على أن ذلك الحرث معرض للأخطار، لولا حفظ الله وإبقاؤه بُلْغةً لكم، ومتاعاً إلى حين)[٢].

وبهذا يتضح أن الاطّراد في نظام السببية خاضع للمشيئة الإلهية، وأن هذه الأسباب خلقت على كيفية طبائعية، وليست ذاتية مستقلة عن الله ﷻ، فما

---

(١) تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص٣١٨. وانظر: روح المعاني، الألوسي،١٥٩/١٧.

(٢) تيسير الكريم الرحمن ، ص٦٢١.

شاء كان ومالم يشأ لم يكن.

فتأمل في قوله ﷻ : **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِـي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِـي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ وَٱللَّهُ لاَ يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّالِمِينَ﴾** [البقرة: (٢٥٨)].

فقد تفرد الباري بإيجاد الحياة في المعدومات، وردها على الأموات، فهو الذي يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، وليس لغيره قدرة في تصريف الكون.

ولذلك قال إبراهيم للنمرود: **(فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ وَٱللَّهُ لاَ يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّالِمِينَ)** فوقف منقطعاً عن الحجاج[١].

---

[١] انظر: المصدر السابق نفسه، ص٩٩٣.

(٣) علاقة النتائج بالأسباب في القران الكريم:

ليس من العجيب أن تجد العلاقة السببية واضحة في كتاب الله، فالمكوَّنات مرتبطة فيما بينها، فلا يوجد الشيء إلا بوجود سببه، حتى العلاقات الإنسانية، والقيم الأخلاقية، والروابط الاجتماعية، وكذلك الأحكام الشرعية، والظوهر الكونية، والحياة النباتية مرتبطة بعلاقة سببية مؤثرة.

وارتباط السبب بالمسبَبَ في آيات القرآن، على ألفاظ خاصة، وأساليب أخرى عديدة من تلك الصيغ[١]:

١- كل موضع رتب فيه الحكم الشرعي، أو الجزائي، على وصف ما كقوله ﷻ: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...) الآية، فتعلق الحكم وهو القطع بالوصف وهو السرقة.

٢- كل موضع تضمن الشرط، والجزاء، كقوله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً**﴾[الأنفال: (٢٩)]، فالشرط وهو التقوى، سبب للجزاء.

٣- كل موضع رتب فيه الحكم على ما قبله بحرف أفاد التسبب، كالباء في قوله ﷻ: ﴿**الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ**﴾[النحل: (٨٨)]، والآيات في ذلك كثيرة.

ومن المعلوم أن الله قد تكفل برزق مخلوقاته إلا أنه – جل في علاه – حثهم على الأخذ بالأسباب في الحصول على الرزق، كما في قوله ﷻ: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ [الملك: (١٥)]، فلا يخلو حال من أحوال الإنسان من السعي والتسبب[٢].

والواقع أن كثرة الشواهد في القرآن الكريم على ربط الأسباب بمسبباتها قد فاض ذكره، واستنبطه العلماء مقررين هذه المسألة ومبرهنين عليها.

فالله ﷻ قد (ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه)[٣].

---

[١] انظر: شفاء العليل، ١٨٨/١.وانظر: السنن الإلهية في الأمم والأفراد، ص ١٣٩.

[٢] انظر: المصدر السابق، ص ١٤٦-١٤٧.

[٣] شفاء العليل، ١٨٨/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(٤) الثواب والعقاب وعلاقته بالسببية من خلال آيات القرآن الكريم:

إن المتأمل في آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن الأسباب والمسببات،كقوله ﷻ: ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[المائدة: (١٥ : ١٦)] .

وهذه الآيات العظيمات تشير إلى أن النور والهدى الذي أتى به النبي المصطفى ^ هو السبب الذي يهدي إلى رضوان الله، ويخرج من اتبعه وعمل به من ظلمات الجهل والشرك إلى سبيل العلم واليقين والإيمان. فيجد المتدبر أن الله ﷻ قد رتب على كل فعل من أفعال العباد نتيجة من النتائج، حيث رتب ﷻ – في الآيات السابقات - النجاة والعصمة من كل زيغ على اتباع النور المبين والسراج المنير.

وفي هذه الآيات البينات إشارة إلى الأسباب الشرعية من جهة كون العبد مطالباً بذلك الفعل عملاً أو تركاً، وأن الفعل واقع في الأسباب القدرية باعتباره من قضاء الله وقدره الكوني.

وفي آيات القرآن العظيم الآخرى ما يدلُّ على باء السببية، ويؤكد على ارتباط السبب بالمسبَبَ، وأن الأعمال سبب لدخول النار، أو دخول الجنة.

ومن تلك الآيات ما جاء في قوله ﷻ: ﴿**ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾[آلعمران: (١٨٢)].

فما حل باليهود ومن كان على نهجهم إنما هو بسوء صنيعهم وقبح فعالهم من تكذيب الأنبياء وقتلهم، ونكث العهود ونقض المواثيق، وأكلهم السحت، وتحريفهم الكلم عن مواضعه...كل هذه الأسباب التي اقترفوها كانت سبباً في وقوع العذاب عليهم.

وهذا يعني: (بسبب أعمالكم التي قدمتموها، كقتل الأنبياء،...﴿**وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾[آلعمران: (١٨٢)]، عطف على ما قدمت، فهو داخل تحت حكم باء السببية، وسببيته للعذاب من حيث إن نفي الظلم يستلزم العدل المقتضى إثابة المحسن، ومعاقبة المسيء، وإليه ذهب الفحول من المفسرين ...)[1].

ومن تلك الآيات التي دلت على السببية ما في قوله ﷻ ﴿**وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ**﴾، [آلعمران: (٧٩)].

---

(1) روح المعاني،١٤٢/٤ .

حيث أشارت هذه الآية العظيمة إلى أمر الله ﷻ للناس بتحقيق الربانية وذلك من خلال تعلم الحكمة التي أنزلها الله ﷻ على رسله، فيربون أنفسهم بالعلم والعمل بها، والصبر عليها، ليصلوا إلى الربانية التي هي شرف وفضل من رب العالمين يؤتيها من يشاء من عباده.

و(الباء في قوله: ﴿**بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ**﴾ ...باء السببية، أي: بسبب تعليمكم لغيركم المتضمن لعلمكم ودرسكم لكتاب الله وسنة نبيه)[1].

ومن كمال العدل الرباني، والحكمة الإلهية، أن الثواب والعقاب الأخروي يقوم على قانون السببية كقوله ﷻ: ﴿**مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِراً عَلِيماً**﴾ [النساء: (١٤٧)]. وفيها أن الله شكر من أحسن وأثابه على إحسانه، وعلم بمن أساء وعاقبه على إساءته.

فالأصل في الجزاء الأخروي أنه مبني على الأسباب واعتبارها[2].

فربط الله ﷻ الثواب والعقاب بأسبابهما، فالقتل العمد سبب للقصاص، والسرقة سبب لقطع اليد، والزنا سبب للجلد أو الرجم، والاستغفار سبب للتوبة، والإيمان سبب لدخول الجنة، والكفر سبب لدخول النار.

كما في قوله ﷻ: ﴿**والَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إلا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إلا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾[الفرقان: (٦٨ – ٧٠)].

فقد ربط الله الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً.

حيث (جعل الله مصالح العباد، ومعادهم، والثواب، والعقاب، والحدود، والكفارات، والأوامر، والنواهي والحل، والحرمة،...بل العبد نفسه وصفاته، سبب لما يصدر منه...)[3].

وأما إشكالية الوهم والتعارض الذي حصل لبعض الناس في الحديث الذي جاء فيه: (إنه لن يدخل الجنة أحد بعمله)[4] مع الآية الكريمة في قوله ﷻ: ﴿**ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[النحل: (٣٢)]، فذلك تعارض ظاهري.

---

(١) تيسير الكريم الرحمن، مؤسسة الرسالة، ١٣٦/١.

(٢) انظر: السنن الإلهية في الأمم والأفراد، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) شفاء العليل، ١٨٨/١. وانظر: الروح، ١٨٩/١.

(٤) صحيح مسلم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، من حديث أبي هريرة بلفظ: " لن يدخل أحداً منكم عمله الجنة" ، برقم:(٢٨١٦).

وبيان ذلك (أن يقال: الباء المقتضية للدخول غير الباء التي نفى معها الدخول، فالمقتضية هي باء السببية الدالة على أن الأعمال سبب للدخول مقتضية له كاقتضاء سائر الأسباب لمسبباتها.

والباء التي نفى بها الدخول هي باء المعاوضة، والمقابلة التي في نحو قولهم اشتريت هذا بهذا، فأخبر النبي ﷺ أن دخول الجنة ليس في مقابلة عمل أحد)[1].

وفي قوله ﷻ: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[السجدة: (١٧)] أي: بعملهم، والباء للسببية.

والباء لها معانٍ بحسب السياق: فتكون للعوض كقولهم: بعت الثوب بدينار.

وتكون للسببية كما في قوله ﷻ: ﴿**فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ**﴾ [الأعراف: (٥٧)]، أي: بسببه.

وفي المعنى نفسه يقول العثيمين رحمه الله - في سياق حديثه عن قوله ﷻ: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[السجدة: (١٧)]، أي: (بسبب عملهم، وليس المعنى أنه عوض؛ لأن الله ﷻ لو أراد أن يعاوضنا لكانت نعمة واحدة تحيط بجميع أعمالنا، ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا**﴾[إبراهيم: (٣٤)]...

ولذلك استشكل بعض العلماء قوله ﷻ: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [السجدة: (١٧)]، والنبي ﷺ يقول: " لن يدخل أحد الجنة بعمله "، والجواب: أن الباء في النفي باء العوض، والباء في الإثبات باء السببية)[2].

بل السببية قد برزت في تنوع أسباب الموت والحياة، فهي أيضاً مبنية على علاقات سببية، مترابطة، والله ﷻ قد قدر الأسباب والمسببات، ونوعها.

(فَالْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ، فَعَلِمَ اللَّهُ ﷻ وَقَدَّرَ وَقَضَى أَنَّ هَذَا يَمُوتُ بِسَبَبِ الْمَرَضِ، وَهَذَا بِسَبَبِ الْقَتْلِ، وَهَذَا بِسَبَبِ الْهَدْمِ، وَهَذَا بِسَبَبِ الْحَرْقِ، وَهَذَا بِالْغَرَقِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْبَابِ.

وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ، وَخَلَقَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ)[3].

---

[1] مفتاح دار السعادة، ٨/١. وانظر: فتح الباري، ٤٧/١ .

[2] تفسير العلامة محمد العثيمين، موقع العلامة العثيمين، ٦/١٤.

[3] شرح الطحاوية، ٢٤٦/١.

(٥) دلالة القرآن الكريم على الظواهر الكونية وعلاقتها بالسببية:

دل القرآن الكريم في أكثر من آية على أن كل شيء يحدث بسبب في الظواهر الكونية والأجرام السماوية، (فليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب، والله خالق الأسباب والمسببات)[١].

ومن أمثلة السببية في الطبيعة قوله ﷻ: ﴿**هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾[الأعراف: (٥٧)].

وفيها أن الله ﷻ أخرج بهذا لماء النباتات والثمرات في الدنيا لتكون آية للناس على إخراج الناس من قبورهم للبعث والنشور في الآخرة، ولعلهم يوقنون. فما يشاهد من إثارة الرياح للسحاب وإنزال المطر لتحيا الأرض بعد موتها هو برهنة بالأسباب والمسببات على البعث والنشور، إذ يقرب الله المعاني المعقولة بأسباب محسوسة مشاهدة زيادة في اليقين بإحياء الموتى وللرد على منكري البعث.

وهذه الآية تبين أن نزول الماء كان بسب السحاب، وخروج النبات كان بسبب الماء.

وفي الآيـة ـ أيضاً ـ إشارة إلى أن الأحوال الإنسانية هي الأخرى مرتبطة بأسبابها، كإحياء الموتى.

يقول السعدي في هذا المعنى:(بيَّن ﷻ، أثراً من آثار قدرته، ونفحة من نفحات رحمته فقال: (هُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بَشَرا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) أي: الرياح المبشرات بالغيث، التي تثيره بإذن الله، من الأرض، فيستبشر الخلق برحمة الله، وترتاح لها قلوبهم قبل نزوله)[٢].

كما أنه بين ﷻ أن سنته في خلقة لا تتبدل ولا تتحول في أكثر من آية، نحو قوله ﷻ: ﴿**سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾[الفتح: (٢٣)].

فسنة الله في خلقه أنه (ما تقابل الكفر والإيمان في موطن إلا نصر الله الإيمان على الكفر، فرفع الحق ووضع الباطل، كما فعل ﷻ يوم بدر بأوليائه

---

[١]مجموع الفتاوى ، ٨/ ٧٠. وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ١٤/٤، ٨/ ٣٦١، ٣٢٤/٩.

[٢] تيسير الكريم الرحمن، مؤسسة الرسالة، تحقيق: ابن عثيمين ،٢٩٢/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المؤمنين نصرهم على أعدائه من المشركين مع قلة عدد المسلمين وعددهم، وكثرة المشركين وعددهم)[1].

وهذه السنن التي وصفها القرآن الكريم في هذه الآيات وغيرها بأنها لا تتغير ولا تتبدل إنما هي ما يمكن تسميته بالسنن الاجتماعية.

فسنة الله مطّردة في هلاك الأمم الظالمة كما في قوله ﷻ: ﴿**ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ * وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ**﴾[هود: (١٠٠ – ١٠٢)].

وقوله ﷻ : ﴿**وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ**﴾ [هود: (١٠١)] أي ما ظلمناهم بإهلاكنا إياهم، ولكن ظلموا أنفسهم بارتكاب ما به أهلكوا.

وقوله ﷻ: ﴿**وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ**﴾[هود: (١٠٢)].

أي: إن عذاب الله ليس بمقتصر على من تقدم من الأمم الظالمة، بل إن سنته ﷻ في أخذ كل الظالمين سنة واحدة، فلا ينبغي أن يظن أحد أن هذا الهلاك قاصر بأولئك الظلمة السابقين.

لأن الله ﷻ لما حكى أحوالهم قال: (**وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة**)، فبين الله ﷻ أن كل من شارك أولئك المتقدمين في أفعالهم التي أدت إلى هلاكهم، فلا بد أن يشاركهم في ذلك الأخذ الأليم الشديد.

فالآية تحذير من وخامة الظلم، فلا يغتر الظالم بالإمهال[2].

أما السنن الطبيعية فلم يرد في كتاب الله وصفها بهذه الصفات؛ والسبب واضح وهو أنها يمكن أن تُخرَق، فالنار لم تحرق سيدنا إبراهيم، لأن الله سلب منها خاصية الإحراق بقدرته ﷻ، حيث جعل فيها برداً يرفع حرها، ودفئاً يرفع بردها، فصارت سلاماً عليه.

قال **أبو العالية** : ولو لم يقل (بَرْداً وَسَلاماً) لكان بردها أشد عليه من حرها، ولو لم يقل (عَلَى إِبْرَاهِيمَ)، لكان بردها باقياً على الأبد)[3].

---

[1] تفسير القرآن العظيم، ١٩٣/٤ .

[2] انظر: السنن الإلهية في الأمم والجماعات، عبد الكريم زيدان، ص١٠١.

[3] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٣٠٤/١١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(٦) دلالة السببية على الترابط بين الظاهر والباطن في الأفعال الإنسانية:

ويأتي القرآن ببيان أن العلاقة بين الظاهر والباطن سُنَّة عامة،كما في قوله ﷻ : ﴿**وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَـٰعِدِينَ**﴾[التوبة: (٤٦)]. وفي الآية دلالة عل الترابط الوثيق بين ما يعتقد المنافقون من الكفر وما ظهر منهم من تخلف وتخذيل في ميدان الجهاد، فلو أنهم أحبوا الخروج تصديقاً لكلمة الله وإعلاءً لها لتهيؤوا واستعدوا للقتال وللنزال، ولما لم يكن ذلك كذلك، ولعلم الله ﷻ ما تكن صدوره من النفاق كره خروجهم مع النبي ^، فأقعدهم في بيوتهم صاغرين أذلاء، وهذا دليل على أن ظاهرهم قد دل على ما يعتقدونه في باطنهم.

وفي هذا المعنى يقول السعدي رحمه الله: (من القرائن ما يبين أنهم ما قصدوا الخروج بالكلية، وأن أعذارهم التي اعتذروها باطلة، فإن العذر هو المانع الذي يمنع، إذا بذل العبد وسعه، وسعى في أسباب الخروج، ثم منعه مانع شرعي، فهذا الذي يعذر، وأما هؤلاء المنافقون (لَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ) أي: لاستعدوا وعملوا ما يمكنهم من الأسباب، ولكن لما لم يعدوا له عدة، علم أنهم ما أرادوا الخروج، (وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ) معكم في الخروج للغزو (فثبطهم) قدراً وقضاء، وإن كان قد أمرهم، وحثهم على الخروج، وجعلهم مقتدرين عليه، ولكن بحكمته ما أراد إعانتهم، بل خذلهم وثبطهم (وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَـٰعِدِينَ) من النساء والمعذورين)[(١)].

وفي هذه الآية دليل على أن هنالك تلازماً بين الإرادة والعمل، فمن ادعى أنه يريد عملاً معيناً، وكان قادراً على أن يأتي به أو بشيء منه ثم لم يفعل ذلك، علمنا أنه كاذب في دعواه.

وقد جعل الله نظام هذا الكون مبنياً على سنن لا تنخرم، وقوانين لا تنخرق إلا بمشيئته.

ولكن الله ﷻ يهيئ الأسباب لوقوع مراده، كما في غزوة بدر، فهيأ الله أسباب النصر للمسلمين، ولم يجعل ذلك النصر من قبيل الخوارق التي ليس لها سبب، بل للأسباب في تلك الغزوة نصيب ظاهر، كما في قوله ﷻ: ﴿**إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ**﴾ [الأنفال: (١١)].

---

(١) تيسير الكريم الرحمن ،تحقيق: ابن عثيمين ،٣٣٩/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فإنَّ إغشاءهم النعاس كان من أسباب النصر، لكونه يذهب الخوف ويجلب الشجاعة[1].

والحاصل-كما تقدم- أن القرآن مملوء من إثبات الأسباب، كقوله ﷻ: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ**﴾[الحاقة: (٢٤)].

وقوله: ﴿**بِماكُنْتُمْ تَكْسِبُونَ**﴾[يونس: (٢٣)].

وأهل السنة على إثبات باء السببية، ويقولون: إن الله يخلق الأشياء بالأسباب لا عندها، لقوله ﷻ: ﴿**وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا**﴾ [ق: (١٠:١١)].

وهذه الأسباب وما لها من تأثير، وقوة، وخصائص، وطبائع، هي طوع مشيئته سبحانه، وإرادته، وتجري تحت حكمه، وسلطانه ﷻ، فلا يجوز أن تستقل هذه الأسباب بالفعل، والتأثير دون مشيئته، بل التعلق بالسبب دونه،كالتعلق ببيت العنكبوت، مع كونه سببًا.

فالواجب الصعودُ من الأسباب إلى مسببها، والتعلق به سبحانه مع الأخذ بها.

حيث الالتفات إلى الأسباب بالكلية شرك في التوحيد، وإنكار أن تكون الأسباب أسبابًا بالكلية قدح في الشرع والحكمة، والإعراض عن الأسباب مع العلم بكونها أسبابًا، نقصان في العقل[2].

وخلاصة القول، أن العلاقة السببية تثبتها النصوص الشرعية، وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها دون الاستقلال بالتأثير، مع الحاجة إلى خصائص الأشياء الذاتية المخلوقة، وقابليتها للتأثير والتأثر.

---

[1] انظر: السنن الإلهية في الأمم والأفراد، ص ١٤٩.

[2] انظر: مجموع الفتاوى ٧٠/٨، وانظر: مدارج السالكين، ٢٦٧/١، ٢٦٨. وانظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين الجيزاني، ص ١٩٧.

المبحث الرابع: الأسباب والقدرة الإلهية

توطئة:

يجب الإيمان بقدرة الله الشاملة لكل ممكن من المخلوقات.

ويثبت القرآن الكريم القدرة المطلقة لله ﷻ في أكثر من آية، كما في قوله ﷻ: ﴿**لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [المائدة: (١٢٠)].

وقال ﷻ: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً**﴾[فاطر: (٤٤)].

وغيرها من الآيات التي دلت على قدرته على كل شيء، فلا يوجد شيء، أو يتم شيء في هذا الكون الفسيح، إلا بقدرته ﷻ، فقدرته لا تقيدها قيود، ولا تحدها حدود.

قال ﷻ: ﴿**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ**﴾، [الأنعام: (٦٥)].

فالله ﷻ وتقدس لا (يعجزه شيء، ومن قدرته أنه إذا شاء شيئاً فعله من غير ممانع ولا معارض...لا يعجزه شيء، ولا يمتنع عليه شيء، بل الأشياء قد دانت لربوبيته، واستكانت لعظمته،...فلا يعجزه شيء، بل جميع الأشياء منقادة لمشيئته، ومسخرة بأمره، ...لا يعجزه شيء أراده، ولا يغالبه أحد)[1].

وقد اشتملت هذه الآيات البينات على كمال عظمته وقدرته، فقال جل وعلا (**يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ * يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**) [التغابن: (١-٤)].

وقد دلت هذه الآيات الكريمات (على جملة كثيرة واسعة من أوصاف الباري العظيمة.

---

[1] تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: ابن عثيمين، ١/٤٤، ٧٨، ٢٥٠، ٣٣٧.

[1] المصدر السابق، ١/٨٦٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فذكر كمال ألوهيته سبحانه، وسعة غناه، وافتقار جميع الخلائق إليه، وتسبيح من في السماوات والأرض بحمد ربها.

وأن الملك كله لله، فلا يخرج عن ملكه مخلوق والحمد كله له، حمد على ما له من صفات الكمال، وحمد على ما أوجده من الأشياء، وحمد على ما شرعه من الأحكام، وأسداه من النعم.

وقدرته شاملة لا يخرج عنها موجود، فلا يعجزه شيء يريده) (1).

وقد سخر الله ﷻ هذا الكون وما فيه من أسباب تميزت بخصائص، وصفات، لتكون في رعاية الإنسان، حتى يتمكن من السير على هذه الأرض المذللة بالقوانين، والنواميس الإلهية، سيراً فيما هو من مصلحته وسعادته، وقضاء حوائجه.

تأمل في قوله ﷻ: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾[النحل:(١٢ -١٥)].

وفي هذه الآيات الكريمات ما يشير إلى تسخير الله ﷻ للأسباب الكونية والتي هي من قدرته وخلقه، حيث سخر الليل للمنام، والنهار للمعاش، والشمس للضياء، والقمر للنور، والسنين للحساب، والنجوم للهداية، والأرض وما فيها للمعاش، والبحر لحمل السفن، واستخراج الحلي، ولأكل اللحم الطري، والجبال لتثبيت الأرض...وأسباب متنوعة ومتعدده كلها تدل على قدرته وعظمته وحكمته وفي حكمه وتحت تصرفه ﷻ.

وقال ﷻ : ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾[الملك: (١٥)].

والحديث في هذا المبحث يدور على النقاطتين التاليتين:

(١) الضرورة بين الأسباب والقدرة الإلهية:

ينبغي أن يعلم أن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية، إلا عند الفساد، أو العارض الذي يحصل للسبب، فلا يترتب عليه سببه الذي كتبه الله ﷻ عليه.

فليس للسبب أن يستقل بالمقدور، وإنما لا بد من توفر الشروط، وانتفاء الموانع، لكي تتحقق النتيجة.

فارتباط السبب **بالمسبَبَ** ثابت عند أهل السنة والجماعة، وفق ضوابط.

من هذه الضوابط: أن السبب ليس مستقلا **بالمسبَب**، إذ لا بد من توفر الدواعي، وانتفاء الموانع، مع ربط ذلك بمشيئة الله ﷻ، وخلقه.

فمتى تحقق السبب بشروطه، وانتفت موانعه، تحقق **المسبَبَ**، إلا إذا لم تكن الأسباب (أسبابًا صالحة، إما لفساد في العمل، وإما لسبب يعارض موجبه ومقتضاه، فيكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع)[١].

إذ (السبب ليس مستقلا **بالمسبَبَ** بل يفتقر إلى ما يعاونه، فكذلك قدرة العبد ليست مستقلة بالمقدور، وأيضا فالسبب له ما يمنعه ويعوقه، وكذلك قدرة العبد، والله ﷻ خالق السبب وما يعينه، وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه، وكذلك قدرة العبد)[٢].

وبناء على ذلك فمن حكمته أن (قدر ﷻ أشياء أُخر تمانع هذه الأسباب عند التصادم، وتدافعها وتقهر موجبها ومقتضاها، ليظهر عليها أثر القهر، والتسخير، والعبودية، وأنها مصرفة مدبرة بتصريف قاهر قادر كيف يشاء.

ليدل عباده على أنه هو وحده الفعال لما يريد لخلقه كيف يشاء، وأن كل ما في المملكة الإلهية طوع قدرته وتحت مشيئته، وأنه ليس شيء يستقل وحده بالفعل إلا الله.

وكل ما سواه لا يفعل شيئاً إلا بمشارك ومعاون، وله ما يعاوقه ويمانعه ويسلبه تأثيره.

فتارة يسلب سبحانه النار إحراقها ويجعلها برداً كما جعلها على خليله برداً وسلاماً.

وتارة يمسك بين أجزاء الماء فلا يتلاقى كما فعل بالبحر لموسى وقومه.

---

[١] الاستقامة،٥١/٢. وانظر:منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، خالد بن عبداللطيف محمد، ٢٦٣/١-٢٦٤.

[٢] منهاج السنة النبوية،١١٥/٣.

وتارة يشق الأجرام السماوية كما شق القمر لخاتم أنبيائه ورسله وفتح السماء لمصعده وعروجه.

وتارة يقلب الجماد حيواناً كما قلب عصا موسى ثعباناً.

وتارة يغير هذا النظام ويطلع الشمس من مغربها كما أخبر به أصدق خلقه عنه)[١].

والقول باستقلال التأثير بمعنى أن المؤثر مستقل بالأثر، فلا شيء من المخلوقات مؤثر بذاته استقلالاً.

إذ (التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث، أو بسبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر، وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله ﷻ - فهذا حق. وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار.

وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع، فليس شيء من المخلوقات مؤثراً.

بل الله وحده خالق كل شيء فلا شريك له ولا ند له، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ﴿**مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ**﴾[فاطر: (٢)]،...ونظائر هذا في القرآن كثيرة)[٢].

من أجل ذلك فإن (السبب المعين لا يستقل بالمطلوب، بل لابد معه من أسباب أُخر، ومع هذا فلها موانع، فإن لم يكمل الله الأسباب ويدفع الموانع لم يحصل المقصود، وهو سبحانه ما شاء كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشاء الله)[٣].

(٢) أصل إشكال التعارض بين الضرورة السببية[٤] والقدرة الألهية عند الأشاعرة:

أصل الإشكال في نفي تأثير الأسباب في مسبباتها عند الأشاعرة أمور.

منها: ظنهم أن نفيهم للأسباب أن تكون مؤثرة هو تحقيق لتوحيد

---

[١] مفتاح دار السعادة، ١٦٣/٢.

[٢] مجموع الفتاوى، ٢٠/١-٢١.

[٣] المصدر السابق، ١٣٧/١ .

[٤] سيأتي بإذن الله تعالى مزيد حديث في مشكلة هذا التعارض عند الأشاعرة في مبحث موقفهم من المعجزة.

الربوبية وتعظيم للقدرة الإلهية.

وأنهم بذلك النفي قد حققوا التوحيد الخالص والقدرة المطلقة لله ﷻ.

ومنها: ظنهم أن القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات لا يستقيم والقول بالمعجزات.

وفي معنى تحقيق التوحيد الخالص – بحسب الأشاعرة - لله ﷻ، يقول **ابن تيمية**: (...ويظن أنه بذلك قرر الوحدانية، وأثبت أنه لا إله إلا هو، وأن الإلهية هي: القدرة على الاختراع، أو نحو ذلك.

فإذا ثبت أنه لا يقدر على الاختراع إلا الله، وأنه لا شريك له في الخلق، كان هذا معنى قولنا: لا إله إلا الله، ولم يعلم أن مشركي العرب كانوا مقرين بهذا التوحيد، كما قال ﷻ: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾[لقمان: (٢٥)])[1].

إن القول بأن الله خالق كل شيء قول حق لاغبار عليه.

وأن التأثير المتوقف على ثبوت الشرط وانتفاء المانع لحصول النتيجة، مع اعتبار تأثير قدرة العبد،كل ذلك بخلق الله، هو حق لا مرية فيه.

أما القول بالتعارض بين ضرورية السببية والقدرة الإلهية فهو موطن الخلل الذي يؤاخذ عليه الأشاعرة.

ولايعني-كما فهم الأشاعرة - أن التلازم بين الأسباب والمسببات لا ينخرم، بل هو ﷻ يقدر على خرق تلك الضرورة في سننه الكونية لتكون المعجزة التي تدل بذاتها على نبوة الأنبياء.

وهؤلاء الأشاعرة (يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول أنه شبع بالخبز، ورويَّ بالماء.

بل يقول شبعت عنده، ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبعَ، والريَّ، ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات لا بها.

وهذا خلاف الكتاب، والسنة، فإن الله ﷻ يقول: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ**﴾ [الأعراف: (٥٧)]، وقال ﷺ: (إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة، وإن الله جاعل بصلاتي عليهم نورا[2]))[1].

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية،١/٤٦٠.

[2] انفرد به أحمد من حديث أنس ، والحديث برقم: (١٢٠٥٩) . قال:حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ يَعْنِي الْخَزَّازَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَسْوَدَ كَانَ يُنَظِّفُ الْمَسْجِدَ =

فالله قد جعل لكل شيء سبباً، فهو ﷻ الذي خلق الأسباب، والمسببات.

ومن الأمثلة على ذلك الدعاء، فالدعاء سبب، أو جزء من السبب في التأثير في الإجابة، فهو سبب (لحصول الخير المطلوب، أو غيره، كسائر الأسباب المقدرة، والمشروعة.

وسواء سمّي سببًا أو جزءًا من السبب أو شرطًا، فالمقصود هنا واحد.

فإذا أراد الله بعبد خيرًا ألهمه دعاءه، والاستعانة به، وجعل استعانته، ودعاءه، سببًا للخير الذي قضاه له...

وإذا أراد أن يرحمه ويدخله الجنة يسره لعمل أهل الجنة.

والمشيئة الإلهية اقتضت وجود هذه الخيرات بأسبابها المقدرة لها، كما اقتضت وجود دخول الجنة بالعمل الصالح، ووجود الولد بالوطء، والعلم بالتعليم)[٢].

والحاصل أن السبب مهما يكون فيه من قوة مودعة من الباري ﷻ، فليس وحيداً في تأثيره في **المسبَب.**

بل (كل موجود سوى الله فهو مستند في وجوده إليه استناد المصنوع إلى صانعه والمفعول الى فاعله)[٣].

فالله خلق كل شيء على طبع معيّن، وقوة قاصرة لها حدودها التي رُسِمت لها.

إذ (ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل، والله سبحانه هو الذي خلق الأسباب وقدّرها، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته)[٤].

إذن لا تنافي بين قدرة الله المطلقة، وأنه خالق كل شيء، وبين الأسباب المؤثرة التي هي من خلق الله.

فهو ﷻ الذي (خلق الأسباب والمسببات، وجعل هذا سبباً لهذا.

= فَمَاتَ فَدُفِنَ لَيْلًا وَأَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُخْبِرَ فَقَالَ: انْطَلِقُوا إِلَى قَبْرِهِ فَانْطَلَقُوا إِلَى قَبْرِهِ فَقَالَ:(إِنَّ هَذِهِ الْقُبُورَ مُمْتَلِئَةٌ عَلَى أَهْلِهَا ظُلْمَةً وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنَوِّرُهَا بِصَلَاتِي عَلَيْهَا فَأَتَى الْقَبْرَ فَصَلَّى عَلَيْهِ وَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَخِي مَاتَ وَلَمْ تُصَلِّ عَلَيْهِ قَالَ فَأَيْنَ قَبْرُهُ فَأَخْبَرَهُ فَانْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ الْأَنْصَارِيِّ).

(١) مجموع الفتاوى، ١٣٩/٨.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم، ٥٩/١.

(٣) مفتاح دار السعادة، ٨٦/١ .

(٤) تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، ١/ ١١٢.

فإذا قال القائل: إن كان هذا مقدوراً حصل بدون السبب وإلا لم يحصل؟.

جوابه: أنه مقدور بالسبب، وليس مقدوراً بدون السبب، كما قال النبي ﷺ: (إن الله خلق للجنة أهلاً، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم)[١].

وقال ﷺ : (اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة)[٢].

وقال ﷺ : (إن هذه القبور مملوءةٌ على أهلها ظُلْمَةً، وإنَّ الله جاعلٌ بصلاتي عليهم نورًا) [٣].

فالله ﷻ خلق الآلات، والجوارح أسبابا جارية بين الناس، ويبقى التوفيق منه والإعانة على الفعل.

فحقيقة القدرة الإلهية لا تنفي الأسباب، لكن لا يلزم التلازم بينهما، بناء على حكمته جل وعلا، يوفق من يشاء فضلا، ولا يوفق من يشاء عدلاً.

ولم يكن التفسير السببى للقوانين العلمية بعيداً عن الفكر الإسلامي.

بل أدرك علماء المسلمين أن قسماً كبيراً من هذه القوانين لا يمكن تفسيره خارج مفهوم الترابط السببي، والذي يُعبر عنه بمفهوم الاطّراد، أوالتتابع المستمر بين الأسباب ونتائجها.

ترى ذلك متحققاً في قوانين الطب، والعلم الطبيعي، ونحو ذلك من العلوم النافعة للبشرية جمعاء.

يقول **الرازي** في المعنى السابق : (إنا لمّا رأينا لهذه الجواهر أفاعيل كثيرة نافعة لا يبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولا يحيط به، لم نر أن نطرح كل شيء لا تدركه وتبلغه عقولنا؛ لأن في ذلك سقوطَ جُلِّ المنافع) [٤].

---

[١] اخرجه مسلم، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة، برقم: (٤٨١٣)، والنسائي، كتاب الجنائز، برقم: (١٩٢١)، وأبو داود، كتاب السنة، برقم: (٤٠٩٠)، واحمد، باقي مسند الأنصار، برقم: (٢٤٥٦٠).

[٢] اخرجه البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: فسنيسره للعسرى، برقم: (٤٥٦٨)، ومسلم، كتاب: القدر، برقم: (٤٧٨٦)، والترمذي، كتاب: القدر، برقم: (٢٠٦٢).

[٣] انفرد به احمد من حديث أنس بلفظ: " إِنَّ هَذِهِ الْقُبُورَ مُمْتَلِئَةٌ عَلَى أَهْلِهَا ظُلْمَةً وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنَوِّرُهَا بِصَلَاتِي "، والحديث برقم: (١٢٠٥٩) .

[٤] منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي، ص٢١٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الفصل الثالث

موقف الأشاعرة من الاطّراد بين الأسباب والمسببات، والمسائل العقدية المترتبة عليه

وفيه مباحث : -

- المبحث الأول: موقف الأشاعرة من الاطّراد بين الأسباب والمسببات.
- المبحث الثاني: علاقة السببية عند الأشاعرة بتوحيد الله في أفعاله.
- المبحث الثالث: علاقة السببية عند الأشاعرة بالمعجزة.
- المبحث الرابع: علاقة السببية عند الأشاعرة بالحكمة في أفعال الله.
- المبحث الخامس: علاقة السببية عند الأشاعرة بالتحسين والتقبيح.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبحث الأول: موقف الأشاعرة من الاطّراد بين الأسباب والمسبّبات

توطئة:

يقصد بعلاقة السبب بالمسبب ضرورة التلازم بينهما، فلا يوجد المسبب إلا بوجود السبب، ولا يوجد السبب إلا ويكون المسبب تبعاً له.

إذ التلازم بين السبب والمسبب تلازم ضروري، مبني على علاقة تجريبية بعدية، ووفق ضرورة عقلية قبلية، تحكم اطّراد وتتابع تلك العلاقة.

ويتم الكشف عن علاقة السبب بالمسبب تجريبياً ووفق قانون الاطّراد بين الأسباب والمسببات.

والذي يقوم على خصائص الأشياء الذاتية الثابتة، ووفق سنة الله الكونية المطّردة في خلقه، والتي اقتضت أن الله ﷻ قد فرق وميز بين الأشياء المخلوقة بخصائص، وصفات مقدرة تقديراً محكماً، إذ هو الذي ﴿**خلق كل شيء فقدره تقديرا**﴾ [الفرقان: (٢)].

ونتيجة لذلك؛ فإن ضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات (مبدأ السببية) قائمة على طبائع، وخصائص تلك الأشياء، (مبدأ الذاتية)، سواء كانت أسباباً أو مسبّبات.

إذ من المعلوم أن الشيء المعين لا يختلف عن غيره من الأشياء إلا بشيء يميزه ويخصصه، هو حدّه الفاصل بين وجوده في الخارج، ووجود غيره من الأشياء الأخرى.

فالأشياء في الخارج تتمايز عن بعضها البعض من جهتين:

الأولى: من جهة الوجود في الخارج.

الثانية: من جهة ما يخص هذا الوجود عن غيره.

يقول **ابن تيمية** في هذا المعنى: (كل موجود لابد له من حقيقة يختص بها يتميز بها عما سواه.

وكل من الموجودات يقال له ذات، فكلها مشتركة في مسمى الذات، كما هي مشتركة في مسمى الوجود.

فلابد أن يكون لكل من الذاتين ما تختص به عن الأخرى، كما أنه لابد لكل من الموجودين ما يميزه عن الآخر.

فإذا قدر ذات مطلقة لا اختصاص لها، كان ذلك ممتنعاً كوجود مطلق لا اختصاص له.

فلابد أن تختص كل ذات بما يخصّها، وذلك الذى يخصّها ما توصف

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

به من الخصائص)[1].

ويؤكد **ابن حزم** على اختلاف الأشياء باختلاف طبائعها، وصفاتها التي منها تقوم حدودها، بقوله: (ومن المحال أن تكون حدود الماء وصفاته وطبعه في العسل، أو في الخمر.

وهكذا كل شيء في العالم، فأكثره يستحيل بعضه إلى بعض، فأي شيء وجدت فيه حدود شيء ما سمّي باسم ما فيه تلك الحدود إذا استوفاها كلها، فإن لم يستوف إلا بعضها وفارق أيضاً شيئاً من صفاته الذاتية فهو حينئذ شيء غير الذي كان، وغير الذي مازج، كالعسل الملقى في الأبارج، ونقطة مداد في لبن، وما أشبه ذلك.

وهذه رتبة العالم في مقتضى العقول، وفيما تشاهد الحواس، والذوق، والشم، واللمس، ومن دفع هذا خرج عن المعقول)[2].

وإذا كان الاطّراد بين السبب والمسبب ضرورة تجريبية كشفية، فإن هذه الضرورة التجريبية محكومة بضرورة عقلية قبلية.

وتعليل ذلك؛ أن استمرار الاطّراد في الكون بين السبب ومسببه وفق نتيجة معينة لا تتغير، يدلُّ على أن هذا التلازم لا يمكن أن يكون اتفاقياً، بل يجب أن يكون تجريبياً عقلياً مُثبِتاً لخصائص وصفات الأسباب والمسبّبات الذاتية، والتي تقضي بتأثير بعضها في البعض الآخر، وفق خواصها الكونية المودعة فيها، والتي خلقها الله ﷻ ملازمة لها لا تنفصل عنها.

يقول ابن تيمية في هذا المعنى: (الاعتقاد الكلى القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجربيات.

إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شئ كلى.

فالقضاء الكلى الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس، والعقل، وهو التجربيات،كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب الممرضة، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة.

وكل هذا من القضايا التجربية، فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى.

فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم

---

[1] مجموع الفتاوى، ٢٨٤/٥.
[2] الفصل في الملل، ٤٠/٥.

Ali مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣

الفلانـي) [1].

وعليه؛ فالاطّراد بين السبب والمسبب يدرك بطريقين متلازمين:

الأول: الحس الموضوعي للعلاقة بين السبب والمسبب، والذي يكشف عنه بالتجربة.

الثاني: الضرورة العقلية التي تقضي باستحالة أن يكون هذا الاطّراد اتفاقياً.

وفي المبحث مطالب:

---

(1) الرد على المنطقيين، ١/٣٨٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

المطلب الأول:

تقرير قول الأشاعرة في علاقة السبب بالمسبَبَ (خصائص الأشياء):

أشكل على الأشاعرة الجمع بين أمرين هامين في مسألة تأثير الأشياء بالقوة المودعة فيها.

فاعتقدوا أن القول بالقوة المودعة في تأثير الأشياء بعضها في بعض، يقضي باستقلالية التأثير عن التعلق بالمشيئة الإلهية.

مما نتج عنه أن قالوا: أن الاقتران المشاهد اقتران عادي ليس إلا.

فأضحى موقف الأشاعرة من خصائص الأشياء موقفاً مناقضاً، ومخالفا لما تقدم تقريره.

حيث نفت الأشاعرة عن الأشياء طبائعها وخصائصها، فليس للموجودات قوى، ولا طاقات، ولا خصائص، ولا صفات تكْمن فيها بحيث يكون لها التأثير النسبي في غيرها.

ولا حقيقة – برأيهم - تؤكد على خواص الأشياء، وطبائعها.

وإنما العلاقة بين السبب و**المسبَبَ** علاقة معنوية لا تأثيرية، فلا شيء يؤثر في شيء، ولا علة تؤثر في معلولها، ولا علاقة ترابطية بين الأسباب ومسببّاتها.

فالاطّراد – على مذهبهم - بين الموجودات في هذه السلسلة من التعاقبات ليس قائماً على ترابط سببي، بل جاري جريان العادة فقط.

يصف **الباقلاني رحمه الله** من أثبت أن الإحراق والإسكار واقعان من حرارة النار وشدة الشراب بالجهل العظيم.

ثم يبيّن أن الذي نشهده ونحسه هو ما يحصل للجسم من تغير "عند" التناول والمجاورة، ليس بسبب التناول والمجاورة.

فكان مؤكداً على نفي خصائص الأشياء، إذ يقول: (فأما ما يهذون به كثيراً من أنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق، والإسكار الحادثين، واقعان عن حرارة النار، وشدة الشراب فإنه جهل عظيم.

وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم **عند** تناول الشراب، ومجاورة النار، وكونه سكران، ومحترقاً، ومتغيراً عما كان عليه فقط) [1].

فهو ينفي أن تكون النار فاعلة للاحتراق، بل الاحتراق ظاهرة تحصل مقترنة بها، وليس نتيجة حتمية لها؛ لأن النار جماد والجماد لا يفعل.

وينفي أن يكون الإسكار لشدة الشراب.

---

[1] تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٦٢/١ .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فمذهبه أن ليس للمادة بذاتها أي فعل، لبطلان قيام الطبع في المادة .

وينفي الباقلاني **رحمه الله** - أيضاً - خصائص الأشياء وطبائعها في معرض رده على الفلاسفة، فيقول: (فإن قال قائل لم أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها؟.

قيل له: أنكرنا ذلك؛ لأن هذه الطبيعة لا تخلو أن تكون معنى موجوداً، أو معدوماً ليس بشيء.

فإن كانت معدومة ليست بشيء لم يجز أن تفعل شيئا، أو أن يكون عنها شيء، أو ينسب إليها شيء، لأنه لو جاز ذلك جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم.

لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذات ولا يختص ببعض الأحكام والصفات فلو كان منه ما يحدث الأفعال، أو تجب عنه، لصح ذلك من كل معدوم، وذلك باطل باتفاق.

وإن كانت الطبيعة التي نسب إليها السائل حدوث العالم وعلقه بها معنى موجوداً. لم تخل تلك الطبيعة الموجبة عندهم لحدوث العالم من أن تكون قديمة، أو محدثة، فإن كانت قديمة وجب أن تكون الحوادث الكائنة قديمة...

وإن كان الطبع المحدث للعالم محدثاً، فلا يخلو أن يكون حادثاً عن طبع، أو لا عن طبع.

فإن كان حادثاً عن طبع أوجبه، وجب أيضاً أن تكون تلك الطبيعة كائنة حادثة عن طبيعة أخرى أوجبتها.

وكذلك القول في طبع الطبع أبداً إلى غير غاية.

وهذا يحيل وجود العالم لأنه متعلق بوجود ما لا غاية له، وقد ثبت استحالة خروج ما لا غاية له إلى الوجود)[1].

فهو بهذا النص يستدلُ بأدلةٍ عقليةٍ ينفي بها أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها- وهو محق في ذلك-.

لكنه ينفي بناء على هذا أيضاً أن يكون للأشياء (الحادثة) طبائع وخصائص؛ لأن طبيعة الجسم الناشئ عنها تكون واجبة الوجود في القدم، ولكونها جوامد غير عاقلة فلا إرادة لها، ولا اختيار، ولا علم، ولا حياة، فكيف يكون لها فعل بالذات؟!!.

وقد نص **الغزالي رحمه الله** وأكد على هذا المفهوم، بنص هو من أهم نصوص الأشاعرة عموماً، ومستند أبي حامد في نفي السببية على الخصوص.

---

(1) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٥٣/١ ، وانظر: الارشاد، ص١٣٣-١٣٤.

إذ وضّح فيه وفي غيره من النصوص الأخرى أنه لاضرورة سببية تربط بين السبب والنتيجة، لعدم استنادها إلى قواعد منطقية تجعل ذلك ضرورياً.

فرفضَ الحتمية الضرورية التي قال بها **أرسطو** ومن تبعه، منطلقاً من مبدأ لا فاعل على وجه الحقيقة إلا الله ﷻ، فهو الفاعل المريد المطلق المختار، وكل ما عداه من أفعال هي تعلقات، واقترانات، وملحوظات جرت مجرى **العادة**.

فاقتران السبب بالنتيجة، بحسبه، مبني على الملاحظة والتكرار وليس على الثبات والقرار.

إذ (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا)[١].

وفي هذا المعنى يؤكد **الغزالي رحمه الله** عند حديثه عن المقدمات اليقينية، أن لا تلازم بين العلم وحديث النفس.

فالكاتب يعسر عليه تصور معنى الجدار الذي تُحدّثهُ به نفسه، وما ذلك – بحسب **الغزالي رحمه الله** – إلا لعدم التلازم بين العلم والمعلوم، سواء كان جداراً أو غيره.

فالمقدمة في القياس البرهاني ليس لها علاقة بالنتيجة، لأن استعداد النفس بعلم النتيجة ليس من المقدمة، ولا موقوفاً عليها.

بل بما أحدثه الله تعالى فقط، دون أن يكون هناك تأثير من المقدمة على النتيجة.

يقول **الغزالي رحمه الله** في سياق المعنى السابق: (فهذه العلوم هي مواد القياس وعسر تجريدها في النفس دون نظم الألفاظ بحديث النفس، لا ينبغي أن يخيل إليك **الإتحاد** بين العلم والحديث.

فإن الكاتب أيضاً قد يعسر عليه تصور معنى، إلا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشيء، حتى إذا تفكر في الجدار تصور **عنده** لفظ الجدار مكتوباً.

ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة لم يشكل عليه أن هذا **مقارن** لازم للعلم لا عنه...

فإذن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس، فإنها إذا احضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن **يحدث فيها العلم بالنتيجة**

---

[١] تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ١٥٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

من عند الله تعالى) [١].

وفي نفس المعنى السابق، وحين كلام **الغزالي** عن الدليل والمدلول، وفي كون النتيجة تحصل بناءً على المقدمة في القضية، أو لا تحصل.

والتي لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين على مذهبه.

وبعد أن ذكر كلام المعتزلة والفلاسفة في هذه القضية، بيّن بعد ذلك مذهب الأصحاب وذكر منه أن الحصول لا يكون إلا: (بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن، والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق إجراء الله تعالى **العادة** على وجهٍ يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا.

ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم، بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد، وإنما قدرته على إحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط، أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق بها القدرة) [٢].

فعارض **مبدأ السببية**، وكون اقتران الحوادث مؤثراً ضرورة، بل إنما ذلك بناء على (المشاهدات من المقترنات في الطب، والنجوم، والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة ...)[٣].

وليس ذلك – عنده - على مبدأ منطقي، فلا يعني وجود أحدهما وجود الآخر، ولا عدمه عدم الآخر.

وإنما المشاهدة المتكررة لحادث (أ) بعد حادث (ب) نتج ونبع من **العادة** لا من المبدأ، (مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر...)[٤].

وبعد أن ساق **الغزالي رحمه الله** المجربات اليقينية التي وقع التصديق بها، وعدّها من المقدمات اليقينية، يجيب على قول القائل: (كيف تعتقدون هذا يقيناً، والمتكلمون شكوا فيه، وقالوا: ليس الجز سبباً للموت، ولا الأكل سبباً

---

[١] معيار العلم، ص١٧٤.
[٢] المستصفى، ٤٢/١.
[٣] تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ١٥٤.
[٤] المصدر السابق، ١٥٤ .

للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله تعالى يخلق الإحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟.

قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب "تهافت الفلاسفة".

والقدر المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت، وباحث عن وجه الإقتران.

وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الإقتران، لا في نفس الإقتران.

فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته، وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه) [١].

فوجه الاقتران – عند **الغزالي** – يختلف عن نفس الاقتران.

فالموت من جز الرقبة لا شك فيه على وجه الاقتران، أي على وجه العادة، لا على وجه الضرورة (نفس الاقتران)، إذ الجز لم يكن سبباً في الموت، حتى وإن اعتقدنا بموته يقيناً لا مرية فيه.

فمبدأ السببية، عنده، هو عادة ذهنية توهمنا بوجود علاقة ثابتة بين شيئين بينما فى الواقع لا ارتباط حقيقى بينهما، وإنما الله فاعل (الاحتراق بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه وجعله حرّاقاً، أو رماداً)[٢]، مباشرة أو عن طريق الملائكة، فالنار مسلوبة الخاصية للاحراق، والسبب، أنها (جماد فلا فعل لها)[٣].

و**الغزالي رحمه الله** لا ينفي وجود الاقتران بين السبب والمسبب، لكنه ينفي وجود التأثير، فيرد أسبابها إلى الله ﷻ، الذي خلق هذه الاقترانات على هذا النسق.

فهو يؤكد على قضية الامكان لا على مسألة الضرورة، فالأسباب والمسبّبات حوادث مقترنة - **عند الغزالي** - ليس إلا، ولا يلزم من اقترانها أن السبب ينشئ المسبب ضرورة.

وقد أكد **الغزالي** على هذا المفهوم في مواضع عدة، مبيّناً أن التلازم محكوم **بالعادة.**

---

(١) معيار العلم،ص ١٨٠، ١٨١.

(٢) تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ١٥٤.

(٣) المصدر السابق، ١٥٤.

يقول: (فأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة، كاحتراق القطن **عند** مجاورة النار وحصول البرودة في اليد **عند** مماسة الثلج، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله ﷻ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج، والمماسّة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة)[1].

و اقتران السبب بالمسبب مبني - **بحسب الغزالي رحمه الله** - على الخيال والوهم، فعند مشاهدة الاقتران ينقدح في الذهن والخيال اقتران فكريٌّ بين السبب والمسبب، والحقيقة عدمه، فلا حقيقة تؤكد على خواص وطبائع الأشياء، (ولكن الله ﷻ خلق هذه القوى بحكم **طرد العادة** مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال، والوهم ساعد العقل ...أولم يساعده، فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر).[2]

وإذا كان **الغزالي رحمه الله** قد انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكراً الضرورة والحتمية فما هي الأدوات التي ركز عليها **الغزالي** في مجال المعرفة؟.

ركز على أهمّية التجربة، وجعلها أساساً للمعرفة الإنسانية.

فالعلاقة القائمة بين الأشياء علاقة قائمة على مبدأ العادة، والتكرار.

فهناك تلازم، ولكن دون ضرورة، واحتمال دون حتمية[3].

تلك الاعتبارات التي قررها **الغزالي رحمه الله** في مجال المعرفة من تقييد العقل وتحديد نشاطه، جعلته ينفي السببية بين الموجودات، والأفعال الإنسانية ويرد كل خلق، وتطور، وكثرة، وطبائعية إلى كليّ القدرة والإرادة، إلى مبدع الكون ومحركه، إلى الله ﷻ.

فلا سببية إلا السببية الإلهية، ولا فاعلية حقيقية إلا وردت إلى السبب الحقيقي[4].

فلم يُعِرْ **الغزالي رحمه الله** مبدأ السببية أهمية في منهاجه المعرفي.

والمتأمل لفهم **الغزالي رحمه الله** لاحتراق القطن عند ملاقاة النار، يجد أنه يُجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق.

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ٢٩/١ .

(2) المصدر السابق، ٥٣/١ .

(3) انظر: مفهوم السببية، جيرار جهامي، ص ٢١. وانظر: منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي، ص ٢٢٢.

(4) انظر: مفهوم السببية، جيرار جهامي، ص ٢١.

فالملاقاة قد تقع، ولكنّ حصول الاحتراق لايقع بالتلاقي، لكنّه يقع (**عند**) التلاقي، وقد ينقلب القطن رماداً دون ملاقاة النار[1]؛ لأن فاعل الاحراق هو الله وليس النار، (...وهذا يكون بالحصول **عنده لا بالحصول به**، فما الدليل على أنها الفاعل، وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق **عند ملاقاة النار**، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، **ولا تدل على الحصول به**، وأنه لا علة سواه...)[2].

ويصف **النشار** قول **الغزالي** في مسألة الإحراق بقوله: (فإذا كان الإحراق يظهر عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسّة، ولا للشرب دخل في وجود الإحتراق والري.

بل الكل حادث طبقاً لقانون جازم مرغم له أن يوجد الإحتراق دون المماسة والري دون الشرب)[3].

وعليه، فلا علاقة سببية بوجه من الوجوه بين الممكنات، ولكن حدوث الحوادث متعاقبة واحدة بعد أخرى إنما هو باطّراد العادة ليس إلا.

وقد استدل الأشاعرة على نفي خصائص الأشياء، والقول بالعادة، بدليل **عليّة الممكن**، فما يتبادر إلى العقل بأثر العلة في المعلول لا أثر له عندهم، وليس ذلك إلا إلف وعادة عند مشاهدة الاقتران.

ومعنى عليّة الممكن: (جري العادة بأن الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن، بحيث يتبادر إلى العقل أن وجوده موقوف على وجوده، بحيث يصح أن يقال وجد فوجد، من غير أن يكون له تأثير فيه)[4].

ومسألة اطّراد العادة متفق عليها عند الأشاعرة، لكن على درجات متفاوتة.

فالإيجي[5] **رحمه الله** يزعم أن العادة التي يعتقدها تكون مطّردة، إذ الاحتمال في نقض هذه العاديات لا يعني الجزم بعدم استمرارها، وأن هذه العاديات لها موقعها، والذي لا يمكن أن يتعرض لقدح جازم في ديمومتها،

---

(1) تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ص ١٥٤.

(2) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(3) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٥٩.

(4) شرح المقاصد في علم الكلام، ١٧٣/١.

(5) محمد بن عبدالرحمن بن محمد الإيجي من أهل إيج بنواحي شيراز، متكلم أشعري له في الكلام :"المواقف في علم الكلام"، ولد سنة ٨٣٢هـ، وتوفي سنة ٩٠٥هـ، انظر: الأعلام ١٩٥/٦.

ومثّل لذلك بقوله: (فإنا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا تتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه ممكن في ذاته، فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه، وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم)[(١)].

ومن يقول عندهم: إن للطبيعة خاصيّة تفعل بها فقد ضل ضلالاً مبيناً.

وفي هذا المعنى يقول **البغدادي**[(٢)] **رحمه الله**: (وضللوا من قال: باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع)[(٣)].

فالذي يفرق بين الأجسام لاختلاف طبائعها فهو- على المذهب الأشعري- من الضالين.

وينفي الشهرستاني **رحمه الله** تأثير الموجودات؛ لأنه (يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً وتأثيراً، والطبائع في الطبائع إحداثاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميين)[(٤)].

وفي المعنى نفسه يصور **ابن حزم رحمه الله** مذهب الأشاعرة قائلا :

(ذهبت الأشاعرة إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا: ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلاً، وقالوا إنّما حدث حر النّار جملة، وبرد الثلج عند الملامسة، قالوا: ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المنيّ قوة يحدث بها حيوان، ولكن الله ﷻ يخلق منه ما شاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من منيّ الرجال جملاً، ومن منيّ الحمار إنساناً، ومن زويعة الكزبر نخلاً)[(٥)].

ويؤكد **جميل قاسم** المعنى السابق نفسه، موضحاً ترابط الفكر الأشعري، وتأثير نظرياته بعضها في بعض، إلى أن أنكر القوانين الطبيعية، وخصائص الأشياء، بقوله : (وتقوم نظرية الكسب، منطقياً، ومعرفياً على جبرية أُحادية، تقوم على إبطال السببية الثانوية.

والحادث وفق النظرية الأشعرية يتألف من أجزاء منفصلة بعضها عن بعض وليست متصلة بعضها بالبعض الآخر.

---

(١) المواقف، ١٠٦/١.وانظر: التشكيلات المبكرة للفكر الإسلامي، عبد الحكيم أجهر، ص١١١.

(٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أبو منصور، متكلم أشعري، له في الكلام " أصول الدين" و "الفرق بين الفرق " وغيرها، توفي سنة ٤٢٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥٧٢/١٧.

(٣) الفرق بين الفرق، ٣١٦/١ .

(٤) الملل والنحل، ٩٩/١.

(٥) الفصل في الملل ، ١١/٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ومن ثمْ أنكرت الأشاعرة الاطّراد في قوانين الطبيعة، وفسّرت الاطّراد بالعادة.

والكسب على العادة يعني: أن الأفعال واقعة بقدرة إلهية ليس للبشر فيها إلا الاكتساب، أي بكون الإنسان محل الاكتساب.

فالفعل، والقدرة، والاختيار مخلوقة في الإنسان وليست قائمة ومخلوقة بواسطة الإنسان.

والسببية الكوسمولوجية **(العادة)** هي التي تحدد السببية البشرية، والميتافيزيقي هو الذي يحدد الطبيعي، والجسم أو العرض، والحركة والسكون هي محمولات ومفعولات لغير علة سوى **العادة** التي يمكن أن تقع ويمكن أن لا تقع وفق المشيئة الإلهية المباشرة)[١].

وفي المعنى السابق يثبت **البوطي** مذهب الأشاعرة بأسوأ صورة حيث يقول: (...وإذاً فما معنى كون هذه الأمور أسباباً؟..إن معنى ذلك محصور في أن الله ﷻ ربط بينهما وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير، فاستعرنا له كلاً من هاتين الكلمتين على سبيل المجاز...وما قصة الإنسان أمام هذا الوجود، إلا كقصة هذه الكلاب أما الجرس والطعام، فقد تعلقت إرادة الله تعالى بأن لا يظهر عشب الأرض إلا بعد نزول الأمطار من السحاب...

وإذاً، فإن ما نسمّيه نحن بقانون السببية في الكون، ليس اسمه في الحقيقة إلا قانون **المقارنة المجردة**. أسميناه كذلك لأنه ظهر لنا في مظهر السببية واستقر كذلك في أخيلتنا) [٢].

وبهذا المعنى، يتضح جليّاً أن الأشاعرة لا يقولون بالعلل والأسباب، بل يجعلون الاقتران بين أمرين إنّما لمحض المشيئة من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر، ولا منتجاً له.

فهم يجعلون (اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد، من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولّداً له) [٣].

وخلاصة مذهبهم يذكره الناظم بقوله[٤]:

والفعل في التأثير ليس إلا ... للواحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة ... فذاك كفر عند أهل الملةِ

---

(١) مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية الى الوجود، جميل قاسم، ص ٣٧.
(٢) كبرى اليقينيات، البوطي، ص ١٨٨-١٨٩، وانظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
(٣) الرد على المنطقيين، ١/٩٤. وانظر: الاستقراء والمنطق الذاتي، ص ٣٧٨.
(٤) منظومة الدردير، ص ٢٤٠.

ومن يقل بالقوّة المودعةِ فذاك بدعي فلا تلتفتِ

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الثاني:

الأسباب الدافعة إلى قول الأشاعرة بالعادة:

إن نفي الأشاعرة لقانون الاطّراد (نفي الخصائص الذاتية) بين الأسباب والمسببات، وما يشاهد من الاقتران بين السبب والمسبب هو الذي دعاهم للقول (**بالعادة**).

إذ العادة عقيدة نشأت – أيضاً - خوفاً من الوقوع في الشرك مع الله في أفعاله، ولئلا يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي، وتحرياً لإثبات معجزات الأنبياء التي هي الدليل الوحيد - في بعض قولهم - على النّبوّة.

فالذي (قاد المتكلمين من الأشاعرة إلى هذا القول (أي لا فعل للطبيعة)... الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات...

فهربوا من القول بالأسباب، لئلا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله ...(و) من القول بالأسباب الطبيعية)[1].

ومن دوافع الأشاعرة للقول **بالعادة** ، مجادلتهم للطبائعيين الذين ينسبون للطبيعة كل التأثير والاستقلال بالفعل، والذين أشار إليهم **الإمام الشاطبي رحمه الله** بقوله : (فالالتفات إلى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب، أو مولّد له، فهذا شرك أو مضاهاة له، والسبب غير فاعل بنفسه ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[الرعد: (١٦)]...

والثانية: أن يدخل فى السبب على أن المسبب يكون **عنده عادة**، وهذا هو المتكلم على حكمه قبْلاً، ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا بإعتقاده الاستقلال بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبب، فالسبب لا بد أن يكون سبباً لمسبب لأنه معقوله وإلا لم يكن سبباً، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى **عادة الله فى خلقه**، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله ﷻ فإن قدرة الله تظهر **عند وجود السبب**، وعند عدمه، فلا ينفى وجود السبب كونه خالقاً للمسبب، لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً وذلك لأن العادة غلبت على النظر فى السبب بحكم كونه سبباً، ولم ينظر إلى كونه موضوعاً بالجعل لامقتضياً بنفسه، وهذا هو غالب أحوال الخلق فى الدخول فى الأسباب...

والثالثة: أن يدخل فى السبب على أن المسبب من الله ﷻ لأنه المسبب، فيكون

---

[1] مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٨٣. وانظر، مناهج الأدلة، ص ١٦٩، ١٧٠ .

الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وإرادته من غير تحكيم لكونه سبباً، فإنه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف كالأسباب العقلية، فلما لم يكن كذلك، تمحض جانب التسبيب الرباني)[1].

وعلة إنكار التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، والعلّيّة، والمعلولية، والتأثير، والتأثر عند الأشاعرة يقوم على أمرين:

الأول: أنه لا يوجد في العالم الطبيعي فعل يصدر عنه بالطبع؛ لأن القول بأن طبائع الموجودات تعد أسباباً موجبة لمسبباتها، يؤدي إلى كثرة المسببات كلما تكررت الطبائع، وهذا بخلاف ما يشاهد، إذ ما يحدث في هذا الكون إنما هو مطلق القدرة الإلهية، لا يشترك مع قدرته ﷻ فيما يحدث شيء البتة.

يقول **الباقلاني رحمه الله** في التأكيد على هذا المعنى: (ومما يدلُّ أيضاً على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمنا بوجوب وجود كل معلول بعلة كلما وجدت وتكررت وكلما وجد مثلها، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها على قول من أثبت السبب والمسبب...

وكذلك يجب لو كان الإسكار، والشبع، والري، ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب، والطعام، والسقي، والتسميد، ... لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله، فكان يجب أن يزيد الزرع وينّمي وإن بلغ حد النهاية في **مستقر العادة** إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد أبداً وينّمي)[2].

الثاني: نظرية التصور الذري للعالم، والتي تقول: إن الله ﷻ الذي يؤلف بين ذرات كل كائن من كائنات العالم، وأن الكائنات لا تفعل على الحقيقة، إذ ليس لها خصائص، وطبائع مؤثرة وفاعلة.

وهذا لكونهم لم يفهموا من قانون الاطّراد إلا حتمية اليونان الإغريقية، التي تقول: إن الحتمية نظام الكون الثابت في جميع ظواهره لا يقبل الاستثناء، أوالاحتمال، أوالتقلب، فكل شيء في الوجود يُرد إلى العلة والمعلول.

فلا يمكن- بفهم الأشاعرة - أن تتدخل قدرة الله لخرق التلازم الضروري بين السبب، والمسبب، وبالتالي فمن المستحيل إثبات المعجزات التي تدل على النّبوّات؛ لأن في إثبات قانون الاطّراد عدم الإمكان بأن ينقض، فيلزم- بنظرهم- عدم القدرة على خرق هذا التلازم.

ففسروا الاقتران بأنه لا تلازم بين السبب والمسبب، وإنما ذلك وهم في

---

(1) الموافقات، ٢٠١/١.

(2) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ٦١/١.

الذهن عند مشاهدة الاقتران بأن هناك سبباً فاعل، والحقيقة لا يوجد سبب مؤثر في مسببه، إنما إلف وعادة قد اعتاد الناس عليها.

وفي هذا المعنى يقول **طارق عبد الحكيم**: (وقد كانت أدلة الأشاعرة على ذلك الأمر، أغرب من أقوالهم ذاتها، إذ قالوا : أليس الله -سبحانه- يقدر على خلق الشبع في الإنسان، دون أن يأكل وأن يحرق إنساناً دون أن تشتعل فيه نار، أو أن يشعل ناراً دون أن يحرق بها الناس، ألم يحدث ذلك مع إبراهيم -عليه السلام- ! ؟ فهذا يعني - بالضرورة عندهم - أنه لاسبب ولا علة للحوادث بل هو مجرد التلازم **وإلف العادة**، وإثبات المشيئة الإلهية والقدرة الربانية العامة المرافقة للخلق في كل صغيرة وكبيرة على حساب الحكمة الإلهية التي شاءت فعل الأحكم والأصلح، لكمال الذات الإلهية التي يناسبها فعل الأحكم والأصلح عن عدم فعله، أو عن الفعل غير المعلل ابتداء) [1].

والأشاعرة بهذا التقعيد قد أثروا على الحسّيين في فلسفة قانون الاطّراد، إذ اتفق **هيوم**، و**مالبرانش**[2]، و**باركلي** مع الأشاعرة [3] في عدم تأثير السبب في المسبب.

فالحسّيون يتساءلون عن منشأ تصورنا للظواهر مقترنة اقتراناً ضرورياً ؟.

ثم قالوا: إنه لا ضرورة في العلاقة بين السبب والمسبب ولا يقين بأن القانون الطبيعي ثابت، وليس هناك في حكم العقل ما يمنع من وقف هذا الاطّراد المشهود في وقوع الحوادث.

---

(1) مجلة البيان، "مقال": مفهوم السببية عند أهل السنة، طارق عبد الحليم، العدد الثالث، ربيع الآخر ١٤٠٧هـ، ديسمبر ١٩٨٦م، ص ٢٩.

(2) فيلسوف فرنسي، من أنصار مذهب ديكارت، مع نزعة دينية وصوفية، ولد في باريس سنة ١٦٣٨م، بلغ السبعين من عمره، توفي غارقاً في تأملاته سنة ١٧١٥ م. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، ٤٢٩/٢.

(3) انظر: نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة، عبد الله محمد الفلاحي، ص ٣٢٩.

المطلب الثالث:
نقد مذهب الأشاعرة في قانون الاطّراد والقول بالعادة:

لقد آل القول بنفي خصائص الأشياء عند الأشاعرة إلى القول بالعادة، فإرادة الله جرت– في نظرهم - على خلق الحرارة بعد النار، وعلى خلق النور بعد الشمس.

فالعادة الإلهية – بحسب الأشاعرة - جرت على ظهور الأثر عقيب وجود المؤثر، دون مشاركة، أو سببية للمؤثر في حصول ذلك الأثر مطلقاً.

وعليه؛ فيمكن أن يوجه النقد لمذهب الأشاعرة في هذا الباب على النحو التالي:

أولاً: تأكيدهم على عقيدة العادة، يفسد دليل الوجود المبنيِّ على قياس الغائب على الشاهد، ذلك أن نفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، فنفي خصائص المخلوقات، يعيق الوصول إلى معرفة الله ﷻ.

ويقرر **ابن رشد** ذلك المعنى بقوله : (والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنّما يكون من قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله ﷻ)[1].

ثانياً: لفظ **العادة** الذي أطلقه الأشاعرة، لفظ مجمل لا يحمل معنى، وعند التحقيق تجده لفظاً مموّهاً بل لفظاً وضعياً إذا طُبق على الموجودات يلغي الحكمة في وجودها أصلاً.

وفي هذا المعنى يقول **ابن رشد**: إن لفظ العادة (مموّه إذا حقق لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي مثل ما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا، يريد أنه يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم)[2].

ويتساءل **ابن رشد** ماذا يقصدون بالعادة، فيقول: (فما أدري ما يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها **عادة** الفاعل أو**عادة** الموجودات، ...)[3].

ويجيب **ابن رشد** على تساؤله بحصر الأشاعرة بين أمرين لا مفر لهم منهما فيقول: (فإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ١٩٣.
(2) تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ٧٨٦/٢ .
(3) المصدر السابق، ٧٨٦/٢.

نفس، وإن كانت في غير ذي النفس، فهي في الحقيقة طبيعية)[1].

فإما عادة النفس، أوطبع الموجودات الأخرى، ولا ثالث لهما، إلا القول بالسفسطة.

ثالثاً: لم يوافق **ابن رشد** الأشاعرة في إنكارهم للضرورة واستبدالها بالعادة، فأكد على مبدأ السببية بين المحسوسات، والأفعال الإنسانية، واعتبر للعقل دوره المعرفي في العلوم والفكر.

فالعقل لا يكتفي بالملاحظة فقط، بل له أن يفتش عن العلل حتى يفسر العلاقات الترابطية بين الأشياء ومسبباتها.

ويتساءل **ابن رشد** متعجباً عن وظيفة العقل، إذا ما نفينا عنه السببية[2].

رابعاً: هروب الأشاعرة من القول بفعل الطبيعة التي ركبها الله في الموجودات، ومن القول بفاعل مع الله ﷻ، أوقعهم في مخالفة الكتاب العزيز، والسنة الصحيحة.

فلم يهتدوا إلى الطريق الصحيح في فقه الأسباب والمسبّبات.

فالالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحوها قصور في العقل، والإعراض عنها قدح في الشرع.

فالله قد جعل لكل شيء سبباً، فهو ﷻ الذي خلق الأسباب والمسببات.

وهذا ما أكد عليه **ابن تيمية رحمه الله** ناقداً لمذهبهم، إذ يقول: (إن هؤلاء يقولون لا ينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز، وروي بالماء، بل يقول شبعت عنده، ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع، والري، ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات عادة لا بها، وهذا خلاف الكتاب والسنة، فإن الله ﷻ يقول: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ**﴾ [الأعراف: (٥٧)].

وقال ﷺ : (إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة وإن الله جاعل بصلاتي عليهم نورا) [3]...

والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات، وجعل هذا سبباً لهذا، ...)[4].

فابن تيمية رحمه الله ينتقد الأشاعرة الذين أنكروا مبدأ السببية

---

[1] المصدر السابق،٧٨٦/٢.

[2] انظر: المصدر السابق، ٧٨٢/٢.

[3] انفرد به أحمد من حديث أنس بلفظ: " إِنَّ هَذِهِ الْقُبُورَ مُمْتَلِئَةٌ عَلَى أَهْلِهَا ظُلْمَةً وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنَوِّرُهَا بِصَلَاتِي "، والحديث برقم: (١٢٠٥٩) .

[4] مجموع الفتاوى، ١٣٩/٨.

(خصائص الأشياء) واستبدلوه بمبدأ العادة الذي ينص على أن الأشياء تتلازم **"عند"** وقوع أحدها وليس **"بسببه"**.

خامساً: إن إنكار القوى الكامنة في الأشياء مكابرة لما ثبت في القرآن، والسنة، والعقل، فمن الذي ينكر خاصيّة العين في الإبصار، والماء في الإنبات، والنطفة في الولد، والنار في الإحراق ؟!!.

ذلك ردة فعل لقول الطبائعيين بأن الطبيعة خالقة، فحاول الأشاعرة منع ذلك القول فأتوا بعقيدة العادة، التي تقرر أنه لا شيء يؤثر في آخر، ولا علاقة ترابطية بين الأسباب ومسبباتها، بل العلاقة بين السبب والمسبب قائمة على المشاهدة والحس، وبناء على ذلك فقد أنكروا حقائق الأشياء وطبائعها.

وردوا على الفلاسفة القول بفعل الطبيعة، بأن نزعوا من الطبائع صفة الفاعلية، وغلوا حتى صادروا ما للطبائع من صفات جوهرية بها تتمايز وتتغاير عن بعضها البعض (كالفرق بين الخد والبصر) مع أن القول بأنها لا تفعل استقلالاً وإنما بإذن الله هو القول الذي كان يجب أن يتوقفوا عنده، دون الذهاب إلى آخر الشوط، وإنكار حقائق الأشياء الأساسية، مما أفسد عليهم طرقهم في إثبات التوحيد[١].

سادساً: لا شك أن الله ﷻ هو الخالق لذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها ؛ وله المثل الأعلى في صفات الكمال التي قد ثبتت للمخلوقات؛ لأن كل كمال ثبت للمخلوق فالله أولى به.

فالمخلوق قوي، ولكن الله ﷻ أقوى وأشدّ، انظر إلى قول الله ﷻ : **﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾**[فصّلت : ١٥]، فأثبت ﷻ للمخلوقات قوّة وشدّة، لكنَّ قوته ﷻ أشدُ، وأكملُ .

فالله الذي خلق الأشياء على طبائع مختلفة بها تتمايز عن بعضها البعض، فلا يخرج من نطفة الإنسان حيواناً، ولا من الحب حديداً، ولا من البيض جملاً... ونحوذلك.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية رحمه الله**: (فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع)[٢].

وفي المعنى نفسه يقرر **ابن القيم رحمه الله** ترتب الأسباب على المسببات، مبيّنا ذلك، بالشرور والآلام، ونحو ذلك من إفضاء سائر الأسباب إلى مسبباتها.

---

[١] انظر:مجلة الجامعة الإسلامية، جابر السميري ، غزة، المجلد التاسع، العدد الأول، ص ١٧٨.

[٢] درء تعارض العقل والنقل، ٣١/٩.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

حيث يقول: (فالشرور هي الآلام، وأسبابها المعاصي والكفر، والشرك، وأنواع الظلم هي شرور وإن كان لصاحبها نوع غرض ولذة لكنها شرور؛ لأنها أسباب الآلام، ومفضية إليها كإفضاء سائر الأسباب إلى مسبباتها.

فترتب الألم عليها كترتب الموت على تناول السموم القاتلة، وعلى الذبح والإحراق بالنار، والخنق بالحبل، وغير ذلك من الأسباب التي تصييه مفضية إلى مسبباتها ولا بد، ما لم يمنع السببية مانع أو يعارض السبب ما هو أقوى منه، وأشد اقتضاء لضده، كما يعارض سبب المعاصي قوة الإيمان وعظمة الحسنات الماحية)[1].

سابعاً: أنكر **ابن حزم رحمه الله** قول الأشاعرة (أن لا حر في النار، ولا في الثلج برد ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة، وإنما خلق الله ﷻ ذلك عند اللمس والذوق، وهذا حمق عتيق قادهم إليه إنكارهم الطبائع)[2].

حيث (الإحساس بالحرارة عند احتراق القطن لو كان نفياً لفاعلية الأشياء لكان الإحساس بالحرارة فحسب.

أما الإحساس بها منبعثة من النار وليس من أجزاء القطن التي لم تحترق بعد فدليل على أن الحرارة منبعثة من النار)[3].

ثامناً: من ينكر الأسباب، والطبائع، ويبطل قوانين الطبيعة، فقد عارض مبادئ العلم، وجحد الضروريات، وقدح في المعقولات والفطر، وتجنّى على الدين والعلم.

ذلك لأن الشعور بهذا الاقتران مغروس في فطرة الإنسان؛ ولأن العلوم الكونية وما فيها من تقدم يؤكد على وجود الأسباب وتأثيرها، بل إنه يلزم من النفي لهذه الطبائع ألا يكون شئ معلوماً أصلاً، وبالتالي فلا فرق بين الخبز والذهب، ولا الطين من العجين.

يقول **ابن تيمية رحمه الله** إن من جحد تأثير الأسباب في مسبباتها (فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب، والحكم، والعلل، ولم يجعل في العين قوةً تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجْل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاءِ

---

[1] بدائع الفوائد، ٤٣١/٢.

[2] الفصل في الملل ، ١٦٥/٤.

[3] مذكرة الاقتران والتأثر، مختار الأخضر الطيباوي، حوار مع محمد سعيد رمضان البوطي، الحلقة الخامسة، ص ٣٢.

ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز)[1].

ويؤكد **ابن القيم رحمه الله** على هذا المعنى في هذه المسألة بقوله: (فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع، والجزاء...

والقرآن مملوء بإثبات الأسباب كقوله ﷻ: ﴿**بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ [المائدة : (١٠٥)]، وقوله: ﴿**بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ**﴾[الأعراف : (٣٩)]...

وكل موضع مرتب فيه الحكم الشرعي، أوالجزائي على الوصف أفاد كونه سببًا له كقوله سبحانه: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ**﴾ [المائدة: (٣٨)])[2].

يقول **ابن سينا** عند حديثه عن الحواس الخمس وما فيها من قوى مختلفة قد خُلقت على كيفية تدرك كل واحدة منها بحسب الحقيقة الذاتية لها والمخلوقة على صفتها المودعة فيها.

و(الحواس الظاهرة خمسة وهي البصر، والشم، والسمع، والذوق، واللمس.

فالبصر قوة في العين تدرك بها الألوان والمقادير، وما بين أجزاء الجسم من اتصال وافتراق...

والشم قوة في الخيشوم تدرك الريح...

والسمع قوة في الأذن تدرك الأصوات...

والذوق قوة في اللسان تدرك الطعوم...

واللمس قوة في البدن تدرك النعومة، والخشونة، والحرارة، والبرودة)[3].

وفي المعنى نفسه يبيّن **ابن رشد** أن إنكار تأثير الأسباب في مسبباتها مبطل للعلم والمعرفة بل هو عائق للمعلوم أصالة، فيقول: (وإن المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً)[4].

تاسعاً: كيف يُعقلُ أنه لا فروق بين المخلوقات، إذ هو سبحانه ﷻ الذي خلق الخلق، وهداهم إلى صراط مستقيم، فأعطى كل شيء خلقه ثم هداه بما

---

[1] مجموع الفتاوى، ١٣٧/٨.

[2] شفاء العليل، ١٨٨/١.

[3] جزء من كتاب الشفاء، (مخطوطة)، لابن سينا، معهد الثقافة والدراسات الشرقية، طوكيو- اليابان، ق ١٧٤.

[4] تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ٧٨٥/٢.

خصّه به من صفات للعيش على هذه البسيطة بما يناسب حاله، فكل (هذه الطبائع، والعادات مخلوقة خلقها الله ﷻ فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدّلها عند كل ذي عقل، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم، والصناعات، إن لم يعترضه آفة، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك، وكطبيعة البُر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما في العالم)[1].

عاشراً: يظهر تناقض **الغزالي رحمه الله** في موقفه من السببية في كتابه «الإحياء»، إذ قرر أن التجربة واضحة في الخبز وما فيه من خاصّية الاشباع، بينما بعض الخواص من الناس يدركون – أيضاً- وبالتجربة، خصائص الأدوية وما فيها من طبع لعلاج الأمراض، مبيّنا الحكمة في ربط المسببات بأسبابها، حيث يقول: (فبهذا تبيّن أن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط المسببات بالأسباب إظهاراً للحكمة، والأدوية أسباب مسخرة بحكم الله ﷻ كسائر الأسباب، فكما أن الخبز دواء الجوع، والماء دواء العطش، فالسكنجبين دواء الصفراء...ومعالجة الصفراء بالسكنجبين يدركه بعض الخواص، فمن أدرك ذلك بالتجربة التحق في حقه بالأول)[2].

وذكر نحواً من ذلك، مؤكداً على التلازم بين السبب و**المسبَبَ**، في كتابه «المستصفى»، حيث قال: (في انقسام البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة.

أما برهان الدلالة فهو أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً، فإن العلة والمعلول يتلازمان، وكذلك السبب و**المسبَبَ**، والموجِب والموجَب، فإن استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة، وإن استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة...ومثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على **المطر بالغيم** وعلى **شبع** زيد بأكله)[3].

وفي المعنى نفسه يَظهرُ تناقض **الغزالي** عندما تحدث عن إطلاقات الوجود بالقوة، إذ بيّن النوع الثاني من القوة، وهي القوة الفاعلة، وذكر أن النّار لها قوة على الإحراق، وهذا بالطبع لا يسير مع مذهبه في **السببية**.

يقول: (وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد متعيّن، كقوة النّار

(١) الفصل في الملل، ٢/٥ .

(٢) إحياء علوم الدين، ٣٨٠/٣.

(٣) المستصفى في علم الأصول، ٤٣/١.

على الإحراق)[1].

وقدأورد نفسه هذا الإشكال، في أن (القوة الأخرى التي هي فاعلة كقوة النار على الإحراق، كيف يعترف بها من يرى أن النّار لا تحرق، وإنّما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلاً، بحكم إجراء الله تعالى العادة ؟)[2].

فأجاب: (قلنا: غرضنا لما ذكرنا شرح معنى الإسم لا تحقيق وجود المسمّى، وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه في كتاب «تهافت الفلاسفة»، والغرض أن لا يلتبس إحداهما بالأخرى، إذا استعملهما معتقد ذلك)[3]. فهو لا يقر بذلك المعتقد، وإن كان صحيحاً في نفسه.

الحادي عشر: يناظر **ابن حزم رحمه الله** الأشاعرة باللغة، مبيّناً أن اللسان العربي قد اشتمل على ألفاظ عديدة متنوعة بمعنى الطبع والسجيّة، وأن ما ذهبوا إليه من إنكار خصائص الأسباب والمسببات لم يكن هدي السلف الصالح، فيقول : (إنّ اللغة التي نزل بها القرآن تُبطل قولكم؛ لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطّبيعة، والخليقة، والسّليقة، والنحيزة، والغريزة، والسّجية، والسّيمة، والجِبِلّةِ... ولا يشك ذو علم في أنّ هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية وسمعها النبي ^ فلم ينكرها قط، ولا أنكرها أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا أحد ممن بعدهم حتى حدّث من لا يعتد به)[4].

الثاني عشر: أهل السنة لا ينكرون أن الأشاعرة يؤمنون بمبدأ السببية كمبدأٍ عقلي، لكن الأشاعرة اقتصروا على حصرها في أفعال الله ﷻ، بناء على عقيدتهم في توحيد الله بأفعاله، فلا سببية بين الموجودات بحسبهم، لعدم وجود خصائص ذاتية للأشياء تقتضي تأثير بعضها في بعض[5].

والحقيقة أن الفكر الذي جرد الأشياء من القوى الذاتية هو فكر تجنّى على الحكمة الإلهية، ولم يجعل العالم مفهوماً ومصاغاً بصورة منطقية منتظمة مع الإتقان والإبداع الإلهيين[6] .

وفي هذا المعنى يقول **ابن رشد**: (فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي

(1) معيار العلم، ص ٣٢٢.
(2) المصدر السابق، ص ٣٢٢.
(3) المصدر السابق، ص ٣٢٢، ٣٢٣.
(4) الفصل في الملل، ١١/٥ .
(5) انظر: المعرفة في الإسلام، ص ٤٧٥.
(6) انظر: التشكيلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص ١٠٥ .

لا يفهم الموجودات إلا بفهمها، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات..فلو لم تكن لوجود موجود فعل يخصّه..لما كان له اسم يخصّه... وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً)[1].

ويؤكد **ابن حزم** ما قاله **ابن رشد** عقلاً وحسّاً، من أن للأشياء خصائصها وصفاتها بها تختلف عن بعضها البعض، فيذكر مثالاً على ذلك، وهو الماء.

فيقول : (وإنّما العمدة ها هنا ما شهدت به أوائل العقول والحواس، من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سُمّى ماء، فإذا عدمت منه لم يسمْ ماء، ولم يكنْ ماء)[2].

الثالث عشر: لم يُعرف عن السلف الصالح إلا أنهم يقولون بالطبائع والغرائز، وأن العقل غريزة كغيره من الغرائز الأخرى، ولذلك (كان السلف كأحمد بن حنبل، والحارث المحاسبي [3] وغيرهما يقولون العقل غريزة، وأما نفاة الطبائع فليس العقل عندهم إلا مجرد العلم...) [4].

الرابع عشر: استدلالهم بعليّة الممكن، فيه أثبات لمبدأ السببية، إذ كل محاولة للاستدلال تتوقف على مبدأ العليّة، وكل استدلال على رد مبدأ العلية فهو قائم على مبدأ العلّية أيضاً، ذلك أنهم يحاولون رد هذا المبدأ مستندين إلى دليل في إنكاره، فهم في حقيقة الأمر يطبقون مبدأ العليّة، لإنكار العلّية، شعروا بذلك أم لم يشعروا[5].

إن المتأمل في القرآن الكريم والسنة المطهرة، يجد أن قضايا الدين لا تتنافى مع مبادئ العلوم.

إذ العلم اليوم يبرهن على وجود الطبائع، والخصائص للموجودات، بل التوافق بين السنن الكونية ومسائل الدين تدلُّ دلالة واضحة على توحيد الباري ﷻ في خلقة، وشرعه، وعبادته، إلا في حالات المعجزات، فإن تلك

---

(1) تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ٧٨٢/٢ .

(2) الفصل في الملل، ٤٠/٥ .

(3) الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، أبو عبد الله، أحد مشايخ الصوفية، وشيخ الجنيد إمام الطريقة، ويقال إنما سُمّي المحاسبي لكثرة محاسبته، الزاهد المشهور صاحب التصانيف، ولد في البصرة سنة ١٦٥هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ. انظر: طبقات الشافعية٥٩/١. وانظر: تقريب التهذيب، ١٤٥/١.

(4) الرد على المنطقيين، ٩٤/١.

(5)انظر: فلسفتنا، ص ٢٦٦.

السنن تتبدل وتتغير بقدرة الله ومشيئته، له الحكمة البالغة في فعله ﷻ.

وكذلك الحسّ يشهد بأن النار تحرق، وهكذا خلقها الله تحرق ولكن إذا شاء الله سلبها الإحراق، وأبطل الضرورة وكانت المعجزة كما حصل لإبراهيم عليه السلام.

أما القول بالعادة فليس له أساس لا من كتابٍ ولا من سنةٍ، بل هو مرفوض عقلاً وفطرةً، (فما الفائدة من ذكر المطر، والسحاب، والريح، والبذر إن كانت مجرد صور فارغة لا أثرَ لها في حياة الناس، إلا العبث بعقول الناس حسب مفهوم الأشاعرة، والبوطي ؟.

وهل في نسبة التأثير، والتأثر للأشياء الطبيعية ما يتعارض مع كون الله هو الخالق؟)[1].

قلت: لا تعارض.

(ولماذا لم يوح الله إلى نبيه نوح عليه السلام أن يصنع السفينة من الورق، أو حتى من الطين ما دام أن الناس يُحملونَ عند الخشب لا به، وليس للخشب أيّة خاصيّة ؟!)[2].

قلت: أوحى الله إلي نوح أن يصنع السفينة من الخشب؛ لأنّ الخشب يطفو على الماء، وهذا يدل على اختلاف خصائص الأشياء عن بعضها البعض.

وفي هذا المعنى يذكر **الرازي** في سبب رُسوب بعض الأجسام وطفو بعضها الآخر، حيث يقول : (ويجب أن يعلم أن الأجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد إنما تكون أخف من الماء لما يتخللها من الهواء، فإذا كانت الخشبة في الهواء لم يكن للهوائية التي فيها مَيْل البتة فلم تكن فيه مقاومة للأرضية والمائية التي فيه فغلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فإذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم وقع الخشب إلى فوق وإن عجز أَذْعَن للهبوط)[3].

ولك أن تتصور كيف يكون للعلم أساس فيما لو لم تكن للأسباب والمسبّبات علل مؤثرة، وخصائص ثابتة تخضع لعلاقات مطّردة يدرك من خلالها أن الحديد – مثلاً – يتمدد بالحرارة، وأن ما يقع لجزء منه، فإنه ينسحب على باقي الأجزاء التي لم تتعرض للتجربة.

والذي لا يقر بضرورة الاطّراد بين الأسباب والمسببات فلا يمكن له

---

(1) مذكرة الاقتران والتأثر، ص ١١.
(2) المصدر السابق، ص ٢٥.
(3) المباحث المشرقية ، الرازي، ١٢١/٢.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أن يعتمد على قانون علمي يقيني يوحي له بالتنبؤ بالمستقبل بناء على ما حدث في الماضي والحاضر.

إذ الاطّراد في تمدد الحديد بسبب الحرارة يقضي بأن السبب لا يعمل في مسببه إلا وفق قانون خصائص الأشياء وطبائعها (الاطّراد)، وأن هذا التكرار المتلازم بين السبب ومسببه لا يمكن أن يقع صدفة، إذ العقل لا يقبل الصدفة والاتفاق، بل العقل يجزم بأن السبب يحمل في ذاته صفة أثرت في مسببه، وأن المسبب له خاصية القبول لتأثير السبب فيه. وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية**: (إذا عرفنا أن هذه النار محرقة، علمنا أن النار الغائبةمحرقة؛ لإنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله)[1].

---

[1] الرد على المنطقيين،١١٥/١.وانظر: مجموع الفتاوى،١١٤/٩.وانظر: المحصول في علم الأصول، الرازي،٤٢٦/٥.

المبحث الثاني: علاقة السببية عند الأشاعرة بتوحيد الله في أفعاله

توطئة:

في بيان موقف الأشاعرة من السببية وعلاقته بتوحيد الله في أفعاله:

مما يجدر الإشارة إليه أن الأشاعرة يؤكدون على توحيد الله في أفعاله؛ لخوفهم من الوقوع في الإشراك مع الإله في هذا التوحيد والذي يوجب النقص في القدرة، ويفوت الكمال.

ولأن أول واجب على المكلف، بحسبهم، النظر، أوالقصد إلى النظر، أوالمعرفة.

وقد (اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا ؟ فالأكثر، ومنهم الشيخ **أبو الحسن الأشعري**، على أنه معرفة الله ﷻ، إذ هو أصل المعارف، والعقائد الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية)[(١)].

بمعنى: معرفة وجوده وتفرده بالخلق، فيستحيل- بنظرهم- أن يكون لغير الله فعل من الأفعال، أو أن لغيره تأثير بوجه من الوجوه.

وقد أكد **أبوالحسن الأشعري** على توحيد الله في أفعاله، المفسر بعموم القدرة والإرادة، وأن أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان دور في إيجاد أفعاله، فلا واسطة بينه ﷻ وبين العالم المخلوق، فلا مؤثر في الوجود إلا الله، فالسلسلة السببية عند الأشاعرة بين القدرة الإنسانية، والقدرة الإلهية، رهينة بقوة وحيدة مؤثرة في كل الوجود، فالكمال الإلهي في تفرد الرب بالخلق والقدرة، والنقص والعيب في نفيهما، مما يجعل العالم مجرد آثار للفعل الإلهي فقط.

على أن توحيد الفاعلية للرب ﷻ – عندهم - لا يقوم بالله، وإنما هي تعلقات القدرة والإرادة، فلا يثبتون قيام الأفعال بالله ﷻ التي هي من مقتضيات الربوبية، إذ (قيام الأفعال به هو معنى الربوبية وحقيقتها، ونافي هذه المسألة ناف لأصل الربوبية، جاحدٌ لها رأساً)[(٢)].

وعليه فإن النقاش مع الأشاعرة يدور حول محورين وما يتعلق بهما:

الأول: أدلة توحيد الله في أفعاله عند الأشاعرة.

الثاني: مسألة خلق أفعال العباد عند الأشاعرة.

---

(١) المواقف، ١/ ١٦٥ .

(٢) مدارج السالكين، ٤٤٧/٣.

المطلب الأول: أدلة توحيد الله في أفعاله عند الأشاعرة

توطئة:

من أشهر الأدلة التي يستدل بها الأشاعرة في إثبات توحيد الله ﷻ بأفعاله، دليل التمانع، إذ هو رأس الأدلة في إثبات الوحدانية وتقريرها، فبه يصلون إلى وصف الباري بأخص وصف، وهو القدرة على الاختراع[1].

وصورته: أنه لو وجد إلهان، فلا بد أن يكونا قادرين ومريدين، فإذا أراد أحدهما أمراً، وأراد الآخر ضده، فلا يخلو الأمر من ثلاث حالات:

الأولى: أن يتحقق مرادهما، وهو محال لاجتماع النقيضين.

الثانية:أن لا يتحقق مرادهما وهو أيضا محال؛ لارتفاع النقيضين، ولاستلزامه عجزهما، مع أنهما موصوفين بالقدرة.

فلم يبقى إلا، **الثالثة:** أن يتحقق مراد أحدهما؛ وعليه يكون هو الذي يستحق الألوهية.

وقد أورده المتكلمون على صيغ متعددة، نحو: (أنّا لو فرضنا إلهين، فأراد أحدهما شيئاً، وأراد الآخر نقيضه، فإما أن تنفذ إرادة كل واحد منهما، وذلك محال؛ لأن النقيضين لا يجتمعان، وإما أن لا تنفذ إرادة واحد منهما وذلك أيضاً محال؛ لأن النقيضين لا يرتفعان معاً، ولأن ذلك يؤدي إلى عجزهما وقصورهما فلا يكونان إلهين، وإما أن ينفذ إرادة واحد منهما دون الآخر فالذي تنفذ إرادته هو الإله والذي لا تنفذ إرادته ليس بإله فالإله واحد)[2].

وقد حدث نزاع بين المتقدمين والمتأخرين من الأشاعرة على هذا الدليل، صوّر ذلك النزاع **ابن تيمية** بقوله: (حتى أن هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا إلى تقرير متقدميهم لدليل التوحيد، وهو دليل التمانع، واستشكلوه، وأولئك ظنوا أن هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن في قوله ﷻ: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾ **[الأنبياء: ٢٢]**، وليس الأمر كذلك، بل أولئك قصروا في معرفة ما في القرآن، وهؤلاء قصروا في معرفة كلام أولئك المقصرين، فلما قصروا في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ، عدلوا إلى ما أورثهم الشك، والحيرة،

---

(١) انظر: الشامل في أصول، الجويني، ص٣٥٢. وانظر: الملل والنحل،١/١٠٠. وانظر: الصفدية ،١/١٤٨.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل،٣/٢٤. وانظر: التفسير الكبير، ٢٠/١٦٤. وانظر: تفسير السعدي، ١/٥٢١.وانظر:روح المعاني، ١٣/١٩٥. وانظر: شرح المقاصد، ٢/٨٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ٩/٣٥٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

والضلال)[1].

ومرادهم من من ذكر هذا الدليل، والثمرة منه، إثبات أن الله ﷻ واحد في خلقه وإيجاده، إذ هو القادر على خلق الأجسام، والأعراض، خيرها، وشرها، وبه أكّدوا على أنه لاخالق إلا هو، ولا تجري إرادة في الكون لغيره.

إذ (دلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من دون الله ﷻ، قال الله ﷻ: ﴿**إذاً لذهب كل إله بما خلق**﴾[المؤمنون :(٩١)]، وعن هذا صار **أبو الحسن** -رحمه الله- إلى أن أخص وصف الإله، هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين)[2].

وإذا قيل: (لم زعمتم أنّ إكساب العباد مخلوقة للّه ﷻ ؟ قيل له: قلنا ذلك؛ لأنّ اللّه ﷻ قال: ﴿**وَاللّه خَلَقكُم وما تَعْمَلُون** ﴾[الصافات: (٩٦)]، وقال: ﴿**جزاء بما كانُوا يَعْمَلُون**﴾[السجدة: (١٧)]، فلمّا كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم)[3]، ولكون الباري جل وعلا (واحداً في أفعاله لا شريك له)[4].

ففي النص السابق أراد **أبو الحسن الأشعري** أن يفرد الفاعلية لله ﷻ، دون غيره من المخلوقات، إذ من أثبت مؤثراً في الكون غير الله – بنظره – فقد أثبت مع الله إلهاً آخر.

وفي سياق المعنى السابق من جهة إيراد هذا الدليل للدلالة على الوحدانية في الأفعال، يقول **ابن تيمية**: (ومن أهل الكلام، من أطال نظره في تقرير هذا التوحيد، (توحيد الخالقية)، إما بدليل أن الاشتراك يوجب نقص القدرة وفوات الكمال، وبأن استقلال كل من الفاعلين بالمفعول محال، وإما بغير ذلك من الدلائل)[5].

فمن تأمل في دليل التمانع، وفي غيره من الأدلة التي يسوقها الأشاعرة في تحقيق التوحيد لله في أفعاله، **يجد أن الهدف من كل هذا هو نفي تأثير أي مخلوق مع الله**، بمعنى: **نفي السببية الفاعلية والمؤثرة في الكون.**

والذي يدل على ذلك استدلال **الرازي** في معرض حديثه عن مبحث خلق الأفعال حيث يقول: (إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فإما

---

[1] منهاج السنة، ٣/ ٣٠٤.
[2] نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص٤٢.
[3] اللمع، الأشعري،ص ٤٣.
[4] نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٤١.
[5] اقتضاء الصراط المستقيم، ١/٤٦٠.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أن لا يقعا معاً وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل للتفاوت، فإذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية، إنما التفاوت في أمور أخر عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح) [1].

---

[1] محصل أفكار المتقدمين، ص ١٩٥. وانظر: الأربعين، ص ٢٢٣.

مناقشة دليل التمانع:

يمكن مناقشة الدليل من جهتين:

الأولى: من جهة صحة دليل التمانع.

الثانية: من جهة المستدل عليه.

أما من جهة الصحة، فهو برهان صحيح، يدلُّ على توحيد الباري في ربوبيته.

يؤكد على ذلك ما أورده **ابن تيمية** في هذا الصدد، إذ يقول: (بل الذي ذكره النظار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية، وتوحيد الربوبية، لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظار المتكلمين ...وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة كما ذكر ذلك **الآمدي**، وغيره، ... وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي، كما قدره فحول النظار)[١].

وإذا تقدم أن دليل التمانع في ذاته صحيح.

فهل الوحدانية أمرٌ استدلاليٌّ، كما يعتقد الأشاعرة ؟ .

ليست الوحدانية أمراً استدلالياً، إذ توحيد الربوبية في الأنفس فطرة فطر الناس عليها.

والكتب لا تنزّل لأجل خلقة موجودة في النفس البشرية، وقد دل على هذا، الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : (ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه)[٢].

ووجه الدلالة من الحديث: أنه يقرر توحيد الربوبية لوجوده في النفس البشرية، ومن ثم يكون المطلوب في الأصل توحيد الألوهية، لكون الحديث ذكر الأوصاف الثلاثة، ولم يذكر يسلمانه.

ولأن الإنسان في أصله جُبِلَ على الإسلام؛ ولأنه لو قال يسلمانه لدل على أن المولود غير مفطور على الإسلام، وإنما أبواه هما اللذان يسلمانه[٣]، وعليه فليست الوحدانية مسألة استدلالية؛ لكونها فطرية ضرورية.

ودليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة، لا يدلُّ -كما زعموا- أن التوحيد الذي أنزلت لأجله الكتب ودعت إليه الرسل، هو توحيد الربوبية، بل هو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٣٥٤/٩.

(٢) سبق تخريجه، ص ٨٥.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى ، ٢٤٣/٤-٢٤٤. وانظر: الارشاد، ص ٧٠.

توحيد الألوهية.

إذ الغاية الحق من ذلك كله، إفراد الله بالعبادة ونبذ الشرك وأهله، فإن توحيد الله وعبادته أهم مقصود بعث به الأنبياء المرسلون، كما جاء ذكر ذلك في كثير من آيات التنزيل، كقوله ﷻ: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾[النحل: (٣٦)].

وهكذا كل نبي كان يدعو قومه إلى هذا الأمر العظيم، كما جاء في مواطن قصصهم في القرآن الكريم، ومنه قوله ﷻ عن نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وغيرهم، أنهم قالوا لأقوامهم: ﴿**اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾ [الأعراف : (٥٩)]؛ ولهذا كان أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وتوحيده وعبادته، وكان النبي ﷺ يدعو إليه ويأخذ البيعة من أصحابه عليه امتثالاً لأمر ربه إليه.

وليست الآية الكريمة في قوله ﷻ:﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: (٢٢)] دليل لوجود الله فقط -كما يزعم الأشاعرة -، بل دلالتها عظيمة عَلَى توحيد الألوهية؛ لأن الله قال في الآية آلهة ولم يقل أرباب، والكلام بعد وجود السموات والأرض لا قبلهما.

وإذا كان الفساد-على رأي الأشاعرة - عدم الوجود، لبطل وجود السموات والأرض، مع أنهما موجودتان بسياق الآية، فالآية دليل على أن صلاح السموات والأرض، لايكون إلا بتوحيد العباده لله ﷻ.

وإن كنت أقول: إن الآية دليل على توحيد الربوبية؛ لأنه لما لم يكن في الكون فساد، وهو منتظم انتظاماً متقناً دل على أن مدبره واحد في فعله، ومن توحيد الربوبية تكون دالة على توحيد الألوهية بالتضمن، كما يدل على ذلك اسم الموصول (الذي) الذي جاء مع الأولى ولم يأت مع الثانية لأن الإله واحد، حيث لم يقل: وهو الذي في الإرض إله، بل قال: وفي الإرض إله، فهو المعبود في السماء والمعبود في الأرض، والله أعلم.

وقد دلت النصوص الشرعية على أن أول واجب على المكلف، هو توحيد العبادة، ومن تلك الأدلة:

أن جميع الرسل جاءوا بالدعوة إلى توحيد العبادة لله، فهل الأنبياء والمرسلون لا يفقهون الأولوية فيما يدعون إليه ؟ وقد قال البخاري في أول كتاب التوحيد من صحيحه: (باب ما جاء في دعاء النبي - ﷺ - أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى)، ثم ساق بسنده حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - ﷺ - لمَّا بعث معاذا نحو أهل اليمن قال له: (إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله ﷻ ، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا

صلوا فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة أموالهم تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك فخذ منهم وتَوَقَّ كرائم أموال الناس) [1].

وفي رسالته - ﷺ - إلى هرقل عظيم الروم ما يؤكد هذه الحقيقة، وفي هذا المعنى، يقول **ابن القيم** - رحمه الله - : (التوحيد أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله ﷻ، قال ﷻ: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلا تَتَّقُونَ**﴾[المؤمنون: (٢٣)]، فالتوحيد: أول ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا كما قال - ﷺ - : (من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة) [2]، فهو أول واجب وآخر واجب، فالتوحيد: أول الأمر وآخره)[3].

وعليه فإن الصحيح (أن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك، كما هي أقوال أرباب الكلام المذموم)[4].

وفي هذا المعنى، يقول **الدكتور عبد الله القرني**: (ومن المعلوم بالضرورة أنه لم يرد في النصوص ما يدلُّ على توقف الإيمان بالله على النظر في الأدلة العقلية، بل ورد النص على أن معرفة الله وتوحيده من مقتضيات الفطرة، كما لم يرد أن النبي ﷺ كان يأمر من أراد الدخول في الإسلام بالنظر في الأدلة العقلية التي اشترطوها لمعرفة الله ﷻ، بل كان يقبل الإسلام من كل من أراد الدخول فيه بمجرد نطقه بالشهادتين أوما يقوم مقامهما، وعلى هذا صحابته من بعده، وقد نقل العلماء الإجماع على ذلك)[5].

ولم يفطن الأشاعرة إلى أن ما يدعون إليه من النظر الصحيح، هو أمر قد فطر عليه الخلق، ومشركو العرب كانوا يقرون بهذا التوحيد، كما في قوله ﷻ: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ**

---

(1) اخرجه مسلم، كتاب الإيمان، برقم: (٢٧)، (٢٨)، والترمذي، كتاب الزكاة، برقم: (٥٦٧)، والنسائي، كتاب الزكاة، برقم: (٢٣٩٢)، وأبوداود، كتاب الزكاة، برقم: (١٣٥١)، وابن ماجه، كتاب الزكاة، برقم: (١٧٧٣)، وأحمد، مسند أبي هاشم، رقم: (١٩٦٧).

(2) اخرجه مسلم، كتاب الجنائز، برقم: (١٥٢٥)، والنسائي، كتاب الزكاة، برقم: (١٨٠٢)، وأبوداود، كتاب الزكاة، برقم: (٢٧١٢)، وابن ماجه، كتاب الجنائز، برقم: (١٤٣٧)، وأحمد، باقي مسند الأنصار، برقم: (٢٥٢٨٩).

(3) مدارج السالكين، ٤٤٣/٣ .

(4) المصدر السلبق، ٤٤٤/٣.

(5) المعرفة في الإسلام، ص ٢٧٠ .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣

﴾[العنكبوت: (٦١)]، وهم مع ذلك مشركون في عبادته، وما أغنى عنهم اعترافهم بتوحيد الربوبية، أن لا يكونوا من أصحاب النار، إذ لم يأتوا بتوحيد العبادة، الذي هو مفهوم لا إله إلا الله، فلا معبود بحق إلا الله.

والأدلة على إثبات فطرية وجود الله ﷻ والإقرار بربوبيته كثيرة عقلاً ونقلاً، فمن تلك الأدلة، الأدلة النقلية كقوله ﷻ: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[الروم: (٣٠)].

يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: (فَسَدِّدْ وَجْهك وَاسْتَمِرَّ عَلَى الدِّين الَّذِي شَرَعَهُ الله لَك مِنْ الْحَنِيفِيَّة مِلَّة إِبْرَاهِيم الَّذِي هَدَاك الله لَهَا وَكَمَّلَهَا لَك غَايَة الْكَمَال وَأَنْتَ مَعَ ذَلِكَ لَازِم فِطْرَتك السَّلِيمَة الَّتِي فَطَرَ الله الْخَلْق عَلَيْهَا فَإِنَّهُ ﷻ فَطَرَ خَلْقه عَلَى مَعْرِفَته وَتَوْحِيده وَأَنَّهُ لا إِلَه غَيْره كَمَا تَقَدَّمَ عِنْد قَوْله ﷻ: ﴿**وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾ [الأعراف: (١٧٢)] وَفِي الْحَدِيث (إِنِّي خَلَقْت عِبَادِي حُنَفَاء فَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِين عَنْ دِينهمْ)[١].

نعم إنها تلك الفطرة يولد عليها الإنسان بهيئة وخلقة وشعور لا يحتاج معها إلى مرشد من الخارج، فبها يعرف ربه لكونه على فطرة الإسلام، لكن ليس الإسلام بكل عقائده وأحكامه، فالأمر بإقامتها لاستكمال نموها عن طريق الوحي، فهي لا تغني عن بعثة الرسل وتنزيل الكتب.

يقول **ابن تيمية** في هذا المعنى: (وإذا قيل: أنه ولد على فطرة الإسلام، أوخلق حنيفاً ونحو ذلك، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله ﷻ يقول: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾ [النحل: (٧٨)]، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، لمعرفته ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء، بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض)[٢].

بل معنى أنه خلق على الفطرة أي أن : (كل إنسان يولد على صفة تقتضي إقراره بأن له خالقاً مدبراً، وتستوجب معرفته إياه وتألهه له، وهذه الصفة ذاتها هي القوة المغروزة في الإنسان التي تقتضي اعتقاده للحق دون الباطل، وإرادته للنافع دون الضار، وإذا كان قد علم بالبراهين اليقينية القاطعة فإنه يتعين بذلك أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع

---

[١] تفسير القرآن العظيم، ٤٣٣/٣ .

[٢] درء تعارض العقل والنقل، ٣٨٣/٨.

والإيمان به)[1].

أما من السنة، فعن عياض بن حمار رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال – فيما يرويه عن ربه – أنه قال: (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً)[2].

وعليه؛ فإن الإقرار بالخالق أمر فطري، من دلالة هذا الحديث، فالفطرة تتضمن: الإقرار به، والإخبات إليه، وهو المعنى الذي تدل عليه كلمة التوحيد، فالإله هو الذي يعرف ويعبد [3].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ : (ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء)[4].

وفيه التصريح بأنه يولد على ملة الإسلام[5].

وقصدي من حشد الأدلة في بيان أن أول واجب على المكلف توحيد العبادة، توضيح خطأ الأشاعرة في الدليل والمدلول.

أما في الدليل فليس دليل التمانع – كما تقدم – في الدلالة على توحيد الربوبية، **والذي من أجله ضلل الأشاعرة من أثبت التأثير لغيره بأي شكل من الأشكال.**

وأما في المدلول فليس توحيد الربوبية هو التوحيد الذي من أجله أنزلت الكتب، وأرسلت الرسل.

وبذلك ظهر خطأ الأشاعرة في الدليل والمدلول، وما ترتب عليه من عدم تأثير الأسباب في مسبباتها، وأن المسببات – على مذهبهم - لاتدخل تحت قدرة المكلف، ولا غيره من الأسباب الأخرى.

والحاصل، أنه إذا **بطل استدلالهم على وحدانية الله**- إذ المسألة مسألة

---

(1) الأدلة العقلية النقلية على أصول الإعتقاد، سعود العريفي، ص ١٩٨ .

(2) صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، برقم: (٢٨٦٥).

(3) انظر: مجموع الفتاوى ، ٦/٢.

(4) سبق تخريجه، ص ٨٦.

(5) انظر: شفاء العليل ٢٨٥/١.

فطرية ضرورية ليست بحاجة إلى استدلال- فإن خوفهم من إثبات التأثير للأسباب في المسببات، بدعوى أن ذلك يؤدي إلى الشرك في الفاعلية، وأن الله هو المؤثر بلا شريك، هي دعوى ليس لها وجه من الصحة.

وإذا علم أن قدرة الله فوق كل شيء، وأن الأسباب من قدرته قد خلقها على خصائص وصفات تؤثر في مسبباتها تحت المشيئة والقدرة الإلهيتين، يتضح أنه لا تعارض بين أن الله خالق كل شيء، وأنه خلق لهذه المخلوقات والموجودات صفات تخصها لها تأثيرها المحدود في مسبباتها.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية**: :(والحوادث تضاف إلى خالقها باعتبار، وإلى أسبابها باعتبار، فهي من الله مخلوقة له في غيره، كما أن جميع حركات المخلوقات وصفاتها منه، وهي من العبد صفة قائمة به، كما أن الحركة من المتحرك المتصف بها وإن كان جماداً ، فكيف إذا كان حيواناً؟ وحينئذٍ فلا شركة بين الرب وبين العبد لاختلاف جهة الإضافة ، كما أنا إذا قلنا : هذا الولد من هذه المرأة بمعنى أنها ولدته، ومن الله بمعنى أنه خلقه، لم يكن بينهما تناقض.

وإذا قلنا : هذه الثمرة من هذه الشجرة وهذا الزرع من هذه الأرض بمعنى: أنه حدث فيها، ومن الله بمعنى أنه خلقه منها، لم يكن بينهما تناقض) [(١)].

---

(١) منهاج السنة، ٣/١٤٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الثاني: مسألة خلق أفعال العباد عند الأشاعرة

توطئة:

يرى المعتزلة أن الله لا يخلق أفعال العباد الاختيارية، بل العبد يخلق فعل نفسه.

بل يذكر القاضي **عبد الجبار** اتفاق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وحادثة من جهتهم ولا فاعل لها سواهم، حيث يستحيل حدوث فعل من فاعلين مُحدِثين أو قديم ومُحدِث.

بينما الأشاعرة يرون أن الله خالق لأفعال العباد، وأن العبد محل لفعل الرب ولا يعتبرون لقدرة العبد تأثيراً في مقدورها؛ بل ذلك - في تصورهم - من الشرك مع الله في الخلق، بل فعله كسب له، أي: أن العبد مجرد وعاء لظهور فعل الرب.

وقد تباينت الأقوال في مسألة خلق أفعال العباد، واختلفت الطوائف في فعل العبد على أقوال [1]:

---

[1] انظر: شفاء العليل، ٥١/١. وانظر: المغني للقاضي عبد الجبّار، ٥/٨ وما بعدها. وانظر: مخطوط الرسالة الكسبية، ق ٤.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

القول الأول: **قول جمهور الأشاعرة**، أن أفعال العباد فعل لله على الحقيقة، وفعل للعبد لا على معنى أنه أحدثها، بل على معنى أنها كسب له.

بمعنى: أن العبد لديه قدرة وإرادة، غير أن قدرته وإرادته لا تأثير لها.

القول الثاني: يجوز وقوع فعل بين فاعلين بنسبتين مختلفتين، بالأولى يكون محدثاً وبالأخرى يكون كاسباً، وهو **مذهب النجار**(١) **وضرار**(٢)**من المعتزلة**.

والفرق بين القولين السابقين:

- أن صاحب القول الأول أثبت للعبد فعلاً حقيقياً، وإن لم يكن مخترعاً له، بينما الأشعري يقول: ليس العبد بفاعل.
- أن أصحاب القول الأول، يقولون بإن الرب هو المحدث، والعبد هو الفاعل.

القول الثالث: **قول الجهم وأتباعه من الجبرية**(٣) **الغلاة**، حيث قالوا: إن القادر على الحقيقة هو الله وحده، وهو الفاعل حقاً، ومن سواه فليس بفاعل ولا كاسب أصلاً، بل هو مضطر مجبور، وبالتالي لا توجد للعبد أية قدرة وإرادة أساساً.

القول الرابع: **قول المعتزلة من القدرية**(٤): أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم، والرب لا يوصف بالقدرة على فعل العبد.

---

(١) الحسين بن محمد ابن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين، وقيل كان يعمل الموازين، وله مناظرة مع النظّام فأغضب النظام فرفسه فيقال مات منها بعد تعلل. انظر: سير أعلام، ٤٥٥/١٠.

(٢) ضرار بن عمرو، من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية، فمن نحلته قال: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً لجواز ذلك على كل فرد منهم، ويقول: الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة، وإن النّار لا حر فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنما يخلق ذلك عند الذوق واللمس. انظر: سير أعلام النبلاء، ٥٤٤/١٠، وانظر: ميزان الاعتدال ٤٥٠/٣، وانظر: تاريخ الإسلام، ٤٧٥/١٦.

(٣) إحدى الفرق الكلامية المنحرفة التي تقول بالجبر، بمعنى أن العباد مجبورون على أعمالهم، وأول من قال بهذه المقالة هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، فالجهمية هم أول من حمل لواء هذه الدعوة، وقد كانت بدعتهم هذه ردة فعل لبدعة القدرية الذين غلوا في نفي القدر. انظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ٩٧/١.

(٤) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٧٧/٨.

بمعنى: أن أفعال العباد مستندة إلى قدرتهم وإراداتهم، وليس لقدرة الله تأثير مباشر.

القول الخامس: **قول أهل السنة**، الذي جمع الحق ممن قال بالحق من الطوائف فالعبد فاعل لفعله حقيقة، وإن له قدرة حقيقية، واستطاعة حقيقية، ومشيئة خلقها الله له(١).

والملاحظ أن الأشاعرة في مسألة خلق أفعال العباد قد اتفقوا مع أهل السنة من وجه وخالفوهم من وجه آخر، حيث أن أفعال العباد لها متعلقان:

الأول: من جهة أن الله ﷻ خالق أفعال العباد، وهذا المتفق عليه بين الفريقين، حيث اتفقوا على مسألة الخلق من جهة الابداع والإيجاد.

الثاني: من جهة العبد، وهذا الذي وقع فيه الخلاف من ناحية تأثير العبد أو عدم تأثيره، كما تقدم بيانه آنفاً.

تلك الطوائف المختلفة في هذه المسألة أصابت في بعض، وأخطأت في بعض آخر، ومنها ما هو أقرب إلى أهل السنة من البعض الآخر.

فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدلُّ على إثبات قدرة الرب ﷻ، لكن ليس عندهم دليل صحيح في نفي أن يكون للعبد قدرة وإرادة ومشيئة بها يفعل.

وكل دليل صحيح يقيمه القدرية، إنما يدلُّ على أن أفعال العباد لهم وبقدرتهم ومشيئتهم، وقد وقعت منهم غير مضطرين ولا مجبورين، لكن ليس معهم دليل صحيح على نفي قدرة الرب ﷻ على أفعال العباد.

ونظراً لأن هذا المطلب في الحديث عن **موقف الأشاعرة** من مسألة خلق أفعال العباد فسوف أتعرض لموقفهم هذا – بإذن الله ﷻ – بشيء من التفصيل من خلال النقاط التالية:

---

(١) راجع ما أطبق عليه علماء أهل السنة، من أن العبد له فعل على الحقيقة، في ما وقفت عليه من المصادر التالية: مجموع الفتاوى، ١١٨/٨، ٣٩٣، ٤٦٠، ٤٩٠. وانظر:الصفدية، ١٥٢/١-١٥٣. وانظر:تلخيص كتاب الاستغاثة، ٣١٥/١. وانظر:تفسير السعدي، ٤٠/١.وانظر: روح المعاني ١٤٤/٣٠. وغير ذلك كثير.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(١) علاقة الكسب بنفي السببية:

ترجع إلى أمرين:

الأول: لم يؤمنوا بحقائق الأشياء الذاتية (قانون الاطّراد)، فقالوا بعدم تأثير الإنسان في فعله، إذ ليس له قدرة، وخاصيّة على ذلك، وهذا أحد فروع المسألة التي تفرعت من موقفهم من قانون الاطّراد.

الثاني: قولهم إن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهو الأصل الفاسد الذي قام عليه توحيد الأسماء والصفات عندهم.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية**: (وأما من قال إن الفعل هو المفعول، وأن فعل العبد فعل الرب ولم يفرق بين الفعل والمفعول، فيلزمه لوازم تبطل)[١]. يقول رحمه الله تعالى: (لزمه أن يكون الفعل الواحد لفاعلين...لزمه أن تكون أفعال العباد فعلا لله لا لعباده كما يقوله جهم بن صفوان والأشعري)[٢].

وفي المعنى نفسه يقول الرازي: (والدليل على أن الخلق عين المخلوق، أنه لو كان غيره لكان إن كان قديماً لزم قدم العالم، وإن كان محدثا لزم التسلسل)[٣].

ولذلك (لما استدلوا على حدوث العالم بدليل الحدوث، لزمهم منع قيام الصفات الفعلية بذات الله ﷻ، والتزموا ذلك، وكان من آثاره أنهم لم يفرقوا بين فعل الله ﷻ ومفعولاته التي هي آثار فعله، فقالوا: الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق.

فلما جاء الأشاعرة إلى مسألة القدر وأفعال العباد...أجروا قاعدتهم في عدم التفريق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق مع قولهم بخلق أفعال العباد.

قالوا: ما يقع من أفعال العباد هو بعينه خلق الله الذي هو فعل الله ﷻ على الحقيقة، لأن صفة الخلق هو ما يخلقه في غيره، وصفة الفعل هو ما يفعله في غيره، فالخالق والفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو الله لا فاعل لها سواه)[٤].

ولمّا لم يكن للأشعرية قول صحيح في الجمع بين توحيد الله في أفعاله، وإثبات الفعل للعبد، حاول **الأشعري** أن يجد له حلاً بإضافة الكسب إلى

---

(١) الرد على البكري، ١٧٤/١-١٧٦.

(٢) منهاج السنة النبوية، ٢٩٦/٢-٢٩٧.

(٣) المحصول، ٣٤٣/١.

(٤) حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، عبد الرحيم السلمي، ص ٢٤٢-٢٤٣.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الخلق، قائلاً بأنّ الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب.

فكلّ فعل صادر عن كلّ إنسان مريد، يشتمل على جهتين:

الأولى: جهة الخلق.

والثانية: جهة الكسب.

فالخلق والإيجاد منه ﷻ، والكسب والاكتساب من الإنسان، فلجأوا بسبب هذه المعضلة إلى نظرية الكسب، التي اضطربوا في تعريفها، وفهمها.

فما هي جذور نظرية الكسب عند الأشاعرة ؟ وكيف تطورت؟ ومن ثم نقدها .

Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣ مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية

(٢) جذور نظرية الكسب:

الجذور التاريخية لنظرية الكسب لا تقول إن **أبا الحسن الأشعري** هو الذي قال بها ابتداءً، فلم يكن هو المبتكر لهذه النظرية، بل سبقه إلى ذلك أقوام منهم **الجهم بن صفوان، وضرار بن عمرو**.

فهي عائدةٌ إلى دعاة الجبر من الطوائف الثلاث، الجهمية[١]، والنجارية، والضرارية.

والحاصل أن هذه الطوائف الثلاث تقول: إن الباري هو خالق أفعال العباد خيرها وشرها، وأن العبد مكتسب لها.

وقد أورد الأشعري أدلة تثبت جذور هذه النظرية، إذ يقول الأشعري:

- (وزعم بعضهم، وهو **الشحام**[٢]، أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان، فإن فعلها الله كانت ضرورة، وإن فعلها الإنسان كانت كسباً) [٣].
- (وقال **ضرار**: الإدراك كسب للعبد، خلق لله) [٤].
- (وكان **ضرار بن عمرو** يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيزه، وأن ما تولّد عن فعله في غيره من حركة، أو سكون، فهو كسب له خلق لله ﷻ، وكل أهل الإثبات غير ضرار، يقولون: لا فعل للإنسان في غيره، ويحيلون ذلك) [٥].
- (وقال **النجار**: إن الإنسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق) [٦].

هذه بعض النصوص التي نقلها **أبو الحسن الأشعري**، والتي دلت على أن جذور مسألة الكسب ليست أشعرية في أصل نشأتها.

---

(١) إحدى الفرق الكلامية التي تنتسب إلى الإسلام، قامت على البدع الكلامية والآراء المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة، متأثرة بعقائد اليهود والصابئة والفلاسفة، وتنتسب إلى الجهم بن صفوان ، ومن عقائدهم: إنكار جميع الأسماء والصفات، والقول بالإرجاء في فعل الإنسان، والقول بأن القرآن مخلوق، وغيرها، انظر:مقالات الإسلاميين، ١٤١/١، وانظر: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا، ٩٧/١.

(٢) أبو يعقوب يوسف بن عبيد الله الشحام البصري، صاحب أبي الهذيل العلاف، مؤلف كتاب: " الاستطاعة على المجبرة "، و" الإرادة "، و" كان ويكون" و" دلالة الأعراض" ، وغير ذلك، وعنه أخذ أبو علي الجبّائي، انظر: سير أعلام، ٥٥٣/١٠.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١٩٩/١.

(٤) المصدر السابق، ٣٨٣/١..

(٥) المصدر السابق، ٤٠٨/١.

(٦) المصدر السابق، ٥٦٦/١. وانظر: الملل والنحل، ٨٩/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

(٣) تطور نظرية الكسب عند الأشاعرة:

توطئة:

في بيان موقف الأشاعرة من السببية وعلاقته بالكسب واضطرابهم فيه:

يرى الأشاعرة أن القدرة الإلهية قدرة مطلقة، فالله يفعل ما يريد، ويخلق إبداعاً، لا حدود لقدرته، وإرادته، فهو بذلك الفاعل الحقيقي المباشر لهذا الكون.

بينما الإنسان ليس له قدرة ترقى لمستوى الخلق والإبداع فلا تأثير لقدرته، إلا ما يحصل له من الإرادة التي يخلق الله عندها فعل العبد.

فهم بذلك أرادوا أن يسلكوا مسلكاً وسطاً بين الجبرية والقدرية فأتوا بالكسب، الذي يقرر بحسب الأشاعرة إن الخالق لفعل العبد هو الله عز وجل.

ثم قالوا: إن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال دون البعض، وأن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء، والعبد كاسب.

وفسروا قدرة العبد وإرادته إلى الفعل بالكسب، وإيجاد الله الفعل عقيب ذلك بالخلق، والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله سبحانه وتعالى بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب.

بمعنى: أن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، مستدلين على ذلك باستدلال الجبرية، مما آل بهم إلى القول بإن الإنسان مضطر في صورة مختار.

وقد عللوا إثبات القدرة للعبد في حدث ما أنه يؤدي إلى أن ينسحب على جميع الحوادث الكبرى والعظمى، (وأن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى)[1]، والخلق لا يصح أن يضاف إلى العبد؛ لأنه إيجاد من عدم، فإذا اجتمعت القدرة القديمة مع القدرة الحادثة لم يكن للقدرة الحادثة تأثير.

فأشكل عليهم الجمع بين شمول القدرة الإلهية وانفرادها بالخلق من جهة، والاعتراف بالقدرة الإنسانية ودورها في الفعل من جهة أخرى.

فاجتهدوا في فلسفة القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، مع إجماعهم على أن القدرة الإنسانية بذاتها ليست قادرة على الإحداث. وقد مثلوا لذلك بحمل

---

(١) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل،١/٣٢٥. وانظر: مخطوط الرسالة الكسبية، ق ١٢، ١٥، ١٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الحجر[١].

فقدرة العبد- بنظر الأشاعرة- أداة نقل ليس إلا، وكأنَ الفعل الإنساني هو الوسيط الذي يمر عبره الفعل الإلهي دون أن يكون ثمة تأثير مطلقاً للفعل الإنساني.

فالعالم - عند الأشاعرة - ليس فيه إلا فاعل واحد أساسي.

بينما الفعل الإنساني ثانوي لا تأثير له.

فهم- بذلك التنظير- مصرّون على تأكيد نظرية الخلق القائمة على القدرة والإرادة الإلهية، مع رفضهم الإقرار بنظرية الرابطة السببية بين الموجودات، ومن ذلك أفعال العباد.

فلا تأثير متبادل بين الموجودات؛ لأن الله هو الفاعل الوحيد، وإنما جرت سنة الله بأن يلازم بين الفعل المحدث، وبين القدرة المحدثة له[٢].

---

[١] بعض الأشاعرة فسر نظرية الكسب بمثال رفع الحجر الكبير، إذ قد يعجز عن حمله رجل، ويقدر آخر على حمله منفرداً به، فإذا اجتمعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما دون إغفال الآخر في كونه حاملا، لكن هذا التفسير يثبت أن العبد يستقل بجزء من الفعل دون الله، وهذا أيضاً باطل. انظر: أصول الدين، ص١٣٣.

[٢] نظرية الجواهر والأعراض امتدت لتشمل الفعل الإنساني، فعند المعتزلة الله يخلق في الإنسان عرضاً مؤقتاً يتم به تنفيذ الفعل، شاركهم بذلك القائلون بنظرية الكسب، على اختلاف بينهما في اعتبار الاستطاعة هل هي مقارنة للفعل أم متراخية عنه بزمن تسمح له بالاختيار. انظر: ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام ، عبد الكريم أجهر، ص٩٧.

أما عن **مراحل تطور مفهوم نظرية الكسب عند الأشاعرة، فإن** الأشاعرة يتفقون على أن القدرة تكون مع الفعل لا قبل الفعل، ولكنهم يختلفون في مسألة الكسب.

إذ قول **الأشعري** بالكسب باعتبار أن فعل العبد تتعلق به قدرتان:

الأولى: قدرة الرب ﷻ.

الثانية: قدرة العبد.

ثم قال: إن إخراج الفعل من العدم لا يمكن أن يكون بقدرة العبد، حيث جهة الحدوث واحدة بالنسبة للعرض والجوهر، وبالتالي وجب أن تكون قدرة العبد غير مؤثرة في الفعل.

ولكن من سنة الله ﷻ أن يجعل عقب خلق القدرة للعبد خلق الفعل له، فيكون خلقاً من الله ﷻ وكسباً حصل تحت قدرة العبد لا بها.

ثم تطور الكسب عند **الباقلاني**، حيث أضفى على الفعل صفة من الصفات أو حالة من الحالات من غير أن تكون هذه الصفة في أصل الفعل، بمعنى تلوين الفعل وتشكيله من العبد وأصله من الرب.

ثم جاء **الجويني فقال:** إن الموجد على وجه الحقيقة واجب الوجود، أما ما سواه من الأسباب فهي معدات لقبول الوجود لا محدثات لحقيقة الوجود، وانتهى به الأمر إلى أن قال بأن فعل العبد واقع بقدرته.

أما عند **الغزالي**، فسنجد أن العبد فاعلٌ بمعنى أنه المحل الذي خلق الله فيه القدرة، وليس للعبد قدرة إلا التي تسمّى المقارنة للفعل، وفسر الترابط بين ما خلقه الله في العبد من القدرة والإرادة بالترابط الشرطي، فمحل القدرة يسمّى فاعلاً على أي وجه كان ذلك الارتباط، واقتصد في اعتقاده فقال: (إنما الحق إثبات القدرتين على فعلٍ واحد) [١]، حيث علل ذلك باختلاف وجه تعلق القدرتين على شيءٍ واحد.

ويبدو أن **الشهرستاني** توسط بين الجبرية الخلّص، وبين من جعل القدرة الحادثة غير مؤثرة مطلقاً **كالأشعري**.

ثم يأتي **الرازي** وهو يسير على مبدأ الوجوب والإمكان، حيث صرح بالجبر الذي كان نتيجة لقوله إن أفعال العباد ممكنة الوجود، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بسبب، ولو أرجعنا أسباب العباد الممكنة إلى العباد للزم التسلسل، وعليه فإن الأسباب تنتهي إلى واجب الوجود.

والملاحظ على قول الأشاعرة أنهم يتفقون فيما بينهم على قدر مشترك

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

في مسألة الكسب، حيث اتفقوا على (أن الله تعالى لا يخلق الفعل عادة ما لم يصرف العبد قدرته إليه صرفاً جازماً...لأن هذا **قدر مشترك بين مذهب القاضي والأشاعرة والأستاذ**، إذ الكل متفقون خلافاً للمعتزلة على أن الله تعالى لا يخلق الفعل ما لم يتعلق به قدرة العبد وعلى أن قدرة العبد بخلق الله تعالى والعبد مضطر فيها...وإنّما الفرق بكونها مؤثرة في أصل الفعل استقلالاً أو إعانة وبكون الصرف الجزئي أثر قدرة العبد وهي مؤثرة في وصف الفعل وغير مؤثرة قطعاً والصرف من لوازم الإرادة المخلوقة في العبد بلا اختياره...)[1].

وقد ساق **الشهرستاني** مراحل تطور نظرية الكسب على أيدي أئمة الأشاعرة.

حيث يقول: (**قال (الأشعري)**: وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده، من حيث إنها مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم.

فعن هذا **قال**: أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها، وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم، وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لايتغير ولا يتبدل.

وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع، وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه، للعلة التي ذكرناها؛ ولأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لايبقي زمانين، ففي حال التكليف لايكون المكلف من يقدر على إحداث ما أمر به.

فإما أن يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلاً على الفعل فمحال وإن وجد ذلك منصوصاً عليه في كتابه.

قال: والعبد قادر على أفعاله، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر.

فعن هذا **قال**: **المكتسب** هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة.

ثم على أصل **أبي الحسن**، **لا تأثير** للقدرة الحادثة في الإحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو

---

[1] مخطوط الرسالة الكسبية، ق ١٥.

أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى **تجويز** وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة.

غير أن الله ﷻ **أجرى** سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له.

ويسمى هذا الفعل **كسباً** فيكون خلقاً من الله ﷻ إبداعاً وإحداثا، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته.

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً.

فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لاتصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط.

بل هاهنا وجوه أخر هنَّ وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً قابلاً للعرض، ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً وغير ذلك.

وهذه **أحوال** عند مثبتي الأحوال.

قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها، نسبة خاصة، ويسمّي ذلك **كسباً**، وذلك هو **أثر** القدرة الحادثة.

قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل.

فلمَ يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل؟ وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير المفهوم من القيام والقعود وهما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قياماً.

ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلّى وصام وقعد وقام.

وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري ﷻ جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري ﷻ.

فأثبت القاضي **تأثيراً** للقدرة الحادثة وأثرها هي **الحالة الخاصة**، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل.

وتلك الجهة هي المتعيّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة.

فإن جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء، **والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود**، فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣

قال: فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لي إثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة.

ومن **قال:** هي حالة مجهولة فبيّنا بقدر الإمكان جهتها وعرّفناها أيش هي، ومثّلناها كيف هي.

ثم إن **إمام الحرمين أبا المعالي الجويني** تخطى عن هذا البيان قليلاً.

قال: أما نفى هذه القدرة والاستطاعة فممّا يأباه العقل والحس.

وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً.

وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصاً، و**الأحوال** على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم.

فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته **حقيقة** لا على وجه الإحداث والخلق.

فإن الخلق يُشعر باستقلال إيجاده من العدم.

والإنسان كما يحسُّ من نفسه الاقتدار، يحسُّ من نفسه أيضاً عدم الاستقلال.

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق.

فإن كل سبب مهما استغنى من وجه، محتاج من وجه.

والباري ﷻ هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر.

وهذا الرأي إنما أخذه من **الحكماء الإلـهيين وأبرزه في معرض الكلام**.

وليس يختص نسبة السبب إلى **المسبَبَ** على أصله بالفعل والقدرة، بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمة.

وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً، **وليس ذلك مذهب الإسلاميين**.

كيف **!!** ورأيُ المحققين من الحكماء أن الجسم لايؤثر في إيجاد الجسم.

قالوا: الجسم لايجوز أن يصدر عن جسم، ولا عن قوة ما في جسم، فإن الجسم مركب من مادة وصورة، فلو أثر لأثر بجهتيه.

أعني: بمادته وصورته، والمادة لها طبيعة عدمية، فلو أثرت لأثرت بمشاركة العدم، والتالي محال، فالمقدم إذن محال.

فنقيضه **حق وهو أن الجسم وقوة ما في الجسم لايجوز أن يؤثر في جسم،** وتخطى من هو أشدُّ تحققاً وأغوص تفكراً عن الجسم وقوة ما في الجسم إلى كل ما هو جائز بذاته.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فقال: كل ما هو جائز بذاته لايجوز أن يحدث شيئاً ما، فإنه لو أحدث لأحدث بمشاركة الجواز، والجواز له طبيعة عدمية فلو خلّى الجائز وذاته كان عدماً، فلو أثر الجواز بمشاركة العدم لأدى إلى أن يؤثر العدم في الوجود وذلك محال.

فإذن، لا موجد على الحقيقة إلا واجب الوجود لذاته، **وما سواه من الأسباب معدات لقبول الوجود لا محدثات لحقيقة الوجود...**

ومن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي إذا كان بهذه المثابة، فكيف يمكن إضافة الفعل الى الأسباب حقيقة) [1].

---

[1] الملل والنحل، ١/٩٦-٩٩.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ويتضح جلياً من نص الشهرستاني السابق أن أساطين الأشاعرة قد اختلفوا في الكسب اختلافاً بيّناً لا مرية فيه.

فبعد اتفاقهم على أن معنى كون العبد مكتسباً لا يعني أن يكون له القدرة على إدخال شيءٍ من الأعراض فيما اكتسب[1].

اختلفوا على النحو التالي[2]:

أولاً: قول شيخ المذهب، **أبو الحسن الأشعري** أن القدرة مجرد صفة لها تعلق بالمقدور من غير أن يكون لها تأثير في مقدورها.

بل كلاهما حصلا بخلق الله ﷻ كما في العلم والمعلوم.

وهذا المتعلق بالقدرة الحادثة هو **الكسب**.

ثانياً: قول أبي بكر الباقلاني، حيث يقول: أن ذات الفعل توجد بقدرة الله ﷻ، ثم يحصل لذات الفعل وصف أو حالة تضفي إلى الفعل لون الطاعة أو المعصية، وهي التي تسمّى بالقدرة الحادثة **(الكسب)**.

ثالثاً:قول أبي إسحاق الإسفرائيني [3]، وفيه: أن المقدور يقع بالقدرة الحادثة والقدرة القديمة عند تعلقهما بالمقدور.

رابعاً: مذهب إمام الحرمين، وفيه : أن القدرة الحادثة مؤثرة.

بمعنى: أن القدرة الحادثة إذا اجتمعت مع الداعي للفعل توجب الفعل.

أي: أن الله هو الخالق للكل. بمعنى: أن العبد هو المكتسب، أي أنه المؤثر في فعله باجتماع القدرة الحادثة والداعي للفعل فيه.

وهو قوله الذي قرره في **النظامية**[4]، ويقرب من قول **أبي الحسين البصري**.

وبعد، فهذه جملة من المسائل التي تبين تطور هذه النظرية عند أئمة الأشاعرة من متقدمين ومتأخرين من خلال النقاط التالية:

أولاً: مفهوم الكسب عند المتقدمين منهم:

(١) الكسب عند الأشعري:

يستدل أبو الحسن الأشعري استدلالاً عقلياً على مسألة الكسب، ليقرر

---

(١) انظر: التفسير الكبير، ٧١/٤.

(٢) انظر: المصدر السابق،٧١/٤ و ما بعدها. وانظر: محصل أفكار المتقدمين، ص١٩٤.

(٣) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الفقيه الشافعي، المتكلم الأصولي، توفي سنة ٤١٨هـ. انظر: شذرات الذهب،٢٠٩/٣. انظر قوله في مخطوط الرسالة الكسبية، ق٥.

(٤) انظر: العقيدة النظامية، ص ٤٢.

أن أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها.

فالإنسان، يفعل أفعالاً غير مقصودة ولا مرادة، فلو كان هو الفاعل لآتت موافقة لما يشتهي، فإذا لم يكن ذلك كذلك، فالله هو الفاعل الحقيقي.

وقد استقر قوله على أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، فإذا وقع المقدور، فإنمّا وقوعه بقدرة قديمة، جاءت به على جميع صفاته[١]. حيث أنه (لولا أن الله تعالى خلق الفعل لأوجَدَهُ العبد بقدرته لكن لمّا تهيّئا العبد لإيجاده **اختطفه القويّ المتين تبارك وتعالى من بين يديه لئلا يشاركه أحد في الخلق** الّذي هو أخصّ أفعال الألوهية) [٢].

ونتيجة لذلك، فالعبد ليس بفاعل، وإن نسب إليه فعله، وإنما الفاعل في الحقيقة هو الله، فلا فاعل سواه.

يقول أبو الحسن الأشعري في هذا المعنى: (غير أن الله ﷻ **أجرى** سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له.

ويسمى هذا الفعل **كسباً** فيكون خلقاً من الله ﷻ إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته) [٣].

والذي جعل الأشعري يقول **بالكسب** هو ما يرى في الإنسان من إرادة وقدرة على الفعل والترك، ثم يرى من جهة أخرى قدرة الله الشاملة لكل شيء، وعلمه المحيط بكل شيء، فلم يرتض أن يقول إن العبد خالق لأفعاله؛ لأن الخلق لله، ولم يرتض أن يجعل العبد آلة مسخرة؛ لأن العبد يجد من نفسه إرادة وقدرة، فلا بد من أن يضيف إليه شيئاً مما يعمل، لكون الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وحركات الاختيار والإرادة[٤].

والواقع، أنه نظر إلى مسألة أفعال العباد بناء على المشيئة الإلهية، فما شاء كان ومالم يشأ لا يكون، ولم ينظر لها من ناحية الجزاء والتكليف.

---

(١) انظر: اللمع، ص ٤٤. وانظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري،ص٩٣. وانظر: الأربعين في أصول الدين، ص ٢٢٠. وانظر: شفاء العليل،١٢١/١-١٢٢.

(٢) مخطوط الرسالة الكسبية، ق٢٩.

(٣) الملل والنحل، ٩٦/١. وانظر: مخطوط الرسالة الكسبية، ق ٢٢.

(٤) انظر: المصدر السابق نفسه، نفس الصفحة. والأشاعرة قالوا بنظرية الاتفاقية، أو نظرية الظروف والمناسبات، أي: أن كل فعل إنّما هو في الحقيقة لله، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة ، إنسانية أو غير إنسانية، حتى لكأنما يخيل للإنسان أن الظروف هي التي أوجدت هذا الفعل .. ومن أنصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسي "مالبرانش"، انظر: الله ومسألة الأسباب، ص ١٧٤.

ونتيجة لذلك؛ نقم على المعتزلة؛ لكونهم زعموا أنه قد كان في سلطان الله ﷻ الكفر، وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق فلم يؤمنوا.

وهذا- في نظر أبي الحسن- محال أن يقع؛ لأن الله فعّال لما يريد.

فعارض المعتزلة في قولهم، وقال **بالكسب** الواقع بالقدرة الحادثة المخلوقة للعبد، فيكون الفعل خلقاً، وإبداعاً، وإحداثاً من الله، وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل[١].

فوجهة نظر أبي الحسن في الكسب أنه (لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة، بمعنى: الإيجاد، فسرنا التأثير والمبدأية بما يعم الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة، وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت **العادة** بحصول الفعل عندها)[٢].

وحاصل هذا المذهب هو **الجبر**، ولذا صرح به جمع من المتأخرين مثل الرازي كما يأتي، لأن القدرة التي لا تؤثر في الفعل يكون وجودها كعدمها.

---

(١) انظر: في علم الكلام(٢)، صبحي، ص٧٩.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، ٢٤٣/١.

(٢) الكسب عند الباقلاني:

تختلف نظرية الكسب عند الباقلاني عنها عند الأشعري، فبينما أبو الحسن الأشعري يتجاهل تأثير القدرة الإنسانية.

فالباقلاني يقول بتأثير القدرة الإنسانية في صفات الحوادث وأحوالها.

وفي هذا المعنى يورد **الشهرستاني** قولاً يفرق به بين قوليّ **الأشعري والباقلاني** في القدرة الحادثة بقوله: (ولم يثبت شيخنا أبو الحسن -رحمه الله- للقدرة الحادثة صلاحية أصلاً، لا لجهة الوجود، ولا لصفة من صفات الوجود، فلم يلزمه التعميم والتخصيص.

وأما **القاضي أبو بكر** فقد أثبت لها أثراً...ولكنه يبرئ جهة الوجود عن التأثير فيه، فلم يلزمه التعميم)[١].

ففي نظر **الباقلاني**، أنه إذا كانت الحركة مخلوقة لله، فإن تخصّصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للإنسان، يدلُّ على أن الفعل مخلوق لله، ولكن له صفات، وأحوال ينبني عليها الثواب والعقاب.

حيث من البدهي أن يفرق الإنسان فرقاً ضرورياً بين القول بالإيجاد، وبين القول بأنه: صلّى، وصام، وقعد، ونام، وقام ونحو ذلك.

(وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري ﷻ جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري ﷻ)[٢].

وفي المعنى السابق يقول **الشهرستاني**: (**فأثبت** القاضي **تأثيراً** للقدرة الحادثة وأثرها هي **الحالة الخاصة**، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل)[٣].

ولكن **ابن القيم** يورد نصاً، يوحي بأن الفرق بين قولي الأشعري، والباقلاني في القدرة الحادثة فرق دقيق لا يذكر، إلا ما أثبته القاضي بالحال الذي يقع لصاحب القدرة، إذ القول واحد في الجملة، فيقول: (وقال الأشعري، وابن الباقلاني الواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسباً، دون كونه موجوداً، أو محدثاً، فكونه كسباً وصف للوجود بمثابة كونه معلوما)[٤].

وقد استدل على صحة قوله بالكسب بأدلة منها ما يلي:

أولاً: يقول **الباقلاني**: (ويجب أن يعلم: أن الحوادث كلها مخلوقة لله

---

[١] نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٣٣.

[٢] الملل والنحل، ٩٦/١.

[٣] الملل والنحل، ٩٦/١. وانظر: الأربعين في أصول الدين، ص ٢٢٠.

[٤] شفاء العليل، ١٢١/١-١٢٢.

ﷻ، نفعها وضرها، إيمانها وكفرها، طاعتها ومعصيتها.

والدليل على ذلك:قوله ﷻ:﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [الصافات: (٩٦)].

وأيضاً فإن الله ﷻ رد على الكفار لما ادعوا معه شركاء في الاختراع، فقال ﷻ: ﴿**أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[الرعد: (١٦)].

وقال ﷻ: ﴿**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾ [يونس: (٢٢)]، فأخبر ﷻ أنه خالق لسيرنا؛ وهي الحركات والسكنات.

وقال ﷻ: ﴿**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ**﴾[فاطر: (٣)] وقال النبي ﷺ: (الله خالق كل صانع وصنعته)[1].

وأجمعت الأمة على القول: بأن لا خالق إلا الله في الدارين، كما أجمعوا أن لا إله غيره)[2].

ثانياً: ويقول **الباقلاني** أيضاً: (ويجب أن يعلم: أن العبد له كسب، وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله؛ من طاعة ومعصية؛ لأنه ﷻ قال: ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ**﴾ [البقرة: (٢٨٦)] يعني: من ثواب طاعة ﴿**وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾ [البقرة: (٢٨٦)] يعني: من عقاب معصية.

وقوله: ﴿**بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاس**﴾ [الروم: (٤١)].

وقوله: ﴿**وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ**﴾ [الشورى: (٣٠)].

وقوله: ﴿**وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيراً**﴾[فاطر: (٤٥)])[3].

ثالثاً: دليل التفريق بين حركة المرتعش اضطراراً، وحركة اليد قصداً، حيث يقول **الباقلاني** في هذا المعنى: (أن العاقل منّا يفرق بين تحرك يده جبراً، وسائر بدنه عند وقوع الحمّى به أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو

---

(1) صححه ابن حجر العسقلاني. انظر: فتح الباري، من حديث حذيفة مرفوعاً،٥٣٠/١٣، وفي سنده فضيل بن سليمان وهو ضعيف، انظر: ذخيرة الحفاظ، محمد بن طاهر المقدسي، ٦١١/٢. وقال عنه الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن عبدالله أبو الحسين بن الكردي وهو ثقة، انظر: جمع الزوائد ومنبع الفوائد،١٩٧/٧.

(2) الإنصاف، الباقلاني، ص ٢٠.

(3) المصدر السابق، ص٢٠-٢١.

عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله ﷻ.فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله ﷻ إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق)[1].

وفي نفس المعنى السابق، يورد **الشهرستاني** قول **القاضي** إن (الإنسان يحس من نفسه تفرقةً ضرورية بين حركتي الضرورية والاختيارية، كحركة المرتعش وحركة المختار.

والتفرقة لم ترجع إلى نفس الحركتين من حيث الحركةُ؛ لأنهما حركتان متماثلتان، بل إلى زايد على كونهما حركةً، وهو كون أحدِهما مقدورةً مرادةً، وكون الثانية غير مقدورةٍ ولا مرادةٍ)[2].

ومقصود الأشاعرة أن كلتا الحركتين موجودتان من جهة أن الله ﷻ خلقهما.

بمعنى أن حركة الاضطرار حادثة بخلق الله ﷻ لها فكذلك حركة الاكتساب حدثت بخلق الله ﷻ.

فهما إذن في الحال سواء من جهة الخلق، وإن كانتا تفترقان في باب الضرورة والكسب.

ويفسر أبو الطيب معنى الكسب، بإخراجه من كونه صفة ضرورة، إلى كونه صفة اختيار.

فمعناه أنه (تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة)[3].

ومثّل لذلك بحركة الفالج، مبرراً تفسيره، بالتفريق بين حركة الاختيار، وبين حركة الاضطرار، إذ هي معلومة لكل ذي حس سليم، وتلك الصفة المعقولة حساً، هي معنى الكسب.

أما حقيقته - عند أبي الطيب - فهو من المكتسب نفسه، مع عدم انفراده به حقيقة، وواقعاً، إذ بين الكسب والإيجاد، بون شاسع، فالله هو الموجد لجميع الكائنات[4].

وقال في انتساب الفعل لفاعله: (نحن لا نمنع أن يكون سمّى كسب العبد

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٣٣.

(3) تمهيد الأوائل، ٣٤٧/١.

(4) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٣٥، ١١٤.

عملاً له، إنما نمنع أن يكون العبد خالقاً مخترعاً لفعله مخرجاً له من العدم إلى الوجود.

وقد بيّنا أن الخلق، والاختراع، والخروج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا الله ﷻ)[1].

وهذا حق؛ لأن الفعل يقع من الفاعل حقيقة، لكن دون استقلال عن قدرة الله.

ويبرر الباقلاني نظرية الكسب، بما معناه: أن الإنسان يعرف من نفسه فرقا بين قيامه، وقعوده، من أفعاله الاختيارية، وبين أفعاله الاضطرارية التي لا قدرة له بها، وإذا كان ذلك كذلك؛ فإن الله ﷻ مريد لجميع أفعال العباد.

والعلة في بيان ذلك، أن الله لو وقع في سلطانه ما لم يرد، للحقه العجز عن بلوغ ما يريد، وكذلك لو أراد منها ما لم يكن؛ لتعذر عليه إيجاد الأشياء، وهذا عجز كذلك[2].

فكان القول بالكسب وجيهاً.

والحاصل أن نظرية الكسب عند الباقلاني، تُفهم بالتمييز بين جنس الفعل ونوعه.

فجنس الفعل يُنسب إلى الله الخالق، ونوع الفعل أو حاله ينسب إلى العبد ويسميه كسباً له.

بمعنى: أن الله يخلق الفعل بلا لون ولا تعيّن، ثم يضفي عليه الإنسان – لكونه محل الفعل – اللون والتعيين.

وفي المعنى السابق يقول **الشهرستاني** عند سوقه لمذهب **الباقلاني في الكسب**: و(الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لاتصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط.

بل هاهنا وجوه أُخَرُ هُنَّ وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً قابلاً للعرض، ومن كون العرض **عرضاً ولوناً وسواداً وغير ذلك)**[3].

---

[1] الإنصاف، ص٨٥.

[2] انظر: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٣١٩/١.

[3] الملل والنحل، ٩٦/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(٣) الكسب عند الجويني:

اقترب **إمام الحرمين** من رأي المعتزلة، فنحى بنظرية الكسب منحاً آخر مبنيّاً على حرية الإنسان من جانب، وربطُها بالأسباب الخارجية من جانب آخر، فجعلَ أفعالَ الإنسانِ قسمةً بين أمرين:

الأول : إرادته من طرف.

الثاني: الأسباب من طرف آخر.

بل إنه رأى أن نفي القدرة لا يستقيم حساً ولا عقلاً، ومن أثبت قدرة لا تأثير لها فهو كمن لم يثبت القدرة في نفس الأمر.

وعلى ذلك، فقد أثبت **الجوينيُ** أن للقدرة الحادثة تأثيراً، لكن لا على وجه الإيجاد.

يقول: (العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه) [1].

ويعلل ما ذهب إليه بتعليلٍ وجيه، حيث بيّن في تعليله أن الإنسان بنفسه يميّز بين ما يستطيع فعله من الأفعال اقتدارا، وبمعاونٍ يعونه، وما لا يستطيع فعله استقلالاً بمفرده.

يقول **الشهرستانيُ** بصدد قول **الجويني** في هذا المعنى : (...**قال**: أما نفى هذه القدرة والاستطاعة فممّا يأباه العقل والحس.

وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً.

وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصاً، و**الأحوال** على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم.

فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته **حقيقة** لا على وجه الإحداث والخلق.

فإن الخلق يُشعر باستقلال إيجاده من العدم.

والإنسان كما يحسُّ من نفسه الاقتدار، يحسُّ من نفسه أيضاً عدم الاستقلال.

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة.

وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها المستغني على الاطلاق.

فإن كل سبب مهما استغنى من وجه، محتاج من وجه.

والباري ﷻ هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر)[2].

---

[1] الارشاد، ص ١٩٥.

[2] الملل والنحل،٩٦/١وما بعدها.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أما تعليق الشهرستاني على كلام الجويني في مسألة الكسب حيث يقول: (وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام، وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب على أصله بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمة، وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثا وليس ذلك مذهب الإسلاميين)(١) فغير صحيح.

ذلك أن من البداهةِ العقليةِ الفطريةِ أن يجدَ المتأملُ في سلسلةِ الأسباب المادية نهاية إلى سبب حقيقي فعّال متصف بالإرادة، والقدرة، والعلم، والحكمة، يكفي لأن يكون مسببَ الأسبابِ ﷻ.

حيث الأسباب تنقسم إلى قسمين:

الأول : السبب الذي هو من قبيل الوسائل، أي السبب الضروري غير الحقيقي.

الثاني : السبب الحقيقي، الذي يفعل بذاته.

والفرق بينهما أن السبب الوسيط لا يفعل، ولا ينتج إلا في إطار السبب التام الذي هو في حقيقة الأمر مسبب جميع الأسباب ومسخرها والمتصرف فيها(٢).

وقد صرح **الجويني** بأن القول بالكسب تمويه، ذلك أن المكلف لا يتمكن من التكليف إلا ما كان في وسعه وطاقته، فتكليفه بما لا يطاق باطل.

وفي هذا المعنى يقول **الجويني**: (إن فعل العبد عنده (يقصد: **أبا الحسن الأشعري**) واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجى من ذلك **تمويه** المموّه بذكره **الكسب** فإنّا سنذكر سر ما نعتقده في خلق الأعمال إذ لا يحتمله هذا الموضع) (٣).

وتجدر الإشارة إلى أن **الجويني** قد خالف **أبا الحسن الأشعري** في مسائل، منها مسألة القدرة.

وقد أسقط مذهب شيخه بامتناع أن يكون الحادث (المأمور به) بمنزلة العلة من المعلول.

وذلك أن كون حصول الحادث من غير اختيار، ولا تمكّن للفاعل على

(١) انظر: الملل والنحل، ٩٦/١.
(٢) انظر: كواشف زيوف ، ص٥٢٤ .
(٣) البرهان في أصول الفقه، ٨٩/١. وانظر: إيثار الحق على الخلق،ابن الوزير،١٠/٢٩٤.

فعله يؤدي إلي التكليف بما لا يطاق حقيقة لا مجازاً.

وهذا بحسب **الجويني** لا يستقيم مع الأمر والنهي، والذي عليهما مدار التكليف والمسئولية.

إذ الحق أن التكليف لا يكون إلا بالممكن، وبما يطاق.

يقول **الجويني** في المعنى السابق: (ومن أنصف من نفسه عَلِمَ أن معنى القدرة التمكّن...

فلو سلّم مسلّم **لأبي الحسن** - رحمه الله - ما قاله في القدرة جدلاً من تنزيل القدرة مع المقدور منزلة العلة مع المعلول، وهيهات أن يكون الأمر كذلك، ولو كان فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً به فإن الأمر طلب و اقتضاء، وكيف يتصور أن يطلب كائن، ويقتضى حاصل، فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير)[1].

---

[1] البرهان في أصول الفقه، ١/١٩٦.

Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣ مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية

ثانياً: مفهوم الكسب عند المتأخرين[١] منهم:

(١) الكسب عند الغزالي:

جعل **الغزالي** العبدَ محلاً للفعل، لارتباطه بالقدرة القديمة ارتباط العلة بالمعلول، مقرراً أن العبد لا تأثير له في فعله.

ففرق بين فعل الرب، وفعل العبد، من حيث المعنى.

فمعنى فعل الرب، أي: أنه المخترع الموجد الخالق، ومعنى كون العبد فاعلاً، أي: أنه المحل الذي خلق الله فيه القدرة ، والإرادة، والعلم.

والترابط بين ما خلق الله في العبد، من القدرة والإرادة، ترابط على وجه ارتباط الشرط بالمشروط.

وهذا الترابط مرتبط بقدرة الله القديمة ارتباط المعلول بالعلة.

يقول **الغزالي** في هذا المعنى: (وكل ما له ارتباط بقدرة، فإن محل القدرة يسمّى فاعلاً له كيفما كان الارتباط)[٢].

وإذ قيل **للغزالي** كيف تجمع بين التوحيد الذي يعني: أن لا فاعل إلا الله تعالى، والشرع الذي فيه إثبات الأفعال للعباد، حيث يقتضي هذا أن يكون الله فاعلاً، والعبد فاعلاً، والمفعول بين فاعلين غير مفهوم؟.

يجيب: (نعم ذلك غير مفهوم إذا كان للفاعل معنى واحد.

وإن كان له معنيان ويكون الاسم مجملاً مردداً بينهما لم يتناقض.

كما يقال: قتل الأمير فلاناً، ويقال: قتله الجلاد.

ولكن الأمير قاتل بمعنى، والجلاد قاتل بمعنى آخر.

فكذلك العبد فاعل بمعنى، والله عز وجل فاعل بمعنى آخر.

فمعنى كون الله تعالى فاعلاً أنه المخترع الموجد.

ومعنى كون العبد فاعلاً **أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم**، فارتبطت القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط، وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة، وارتباط المُختَرَع بالمُختَرِع)[٣].

ويفسر **الغزالي** نظرية الكسب بما حاصله، أن ليس لقدرة العبد إلا مقارنة الفعل، فإذا حدثت القدرة في العبد خلق الله الفعل، بناء على أن للتعلق أنواع.

ويقول **الغزالي** في سياق تبريره لنظرية الكسب:

---

[١] انظر في الكسب عند المعاصرين: كبرى اليقينيات، البوطي، ص ١٦٢ وما بعدها.

[٢] إحياء علوم الدين، ٢٥٦/٤.

[٣] المصدر السابق، ٢٥٦/٤.

إن قول المجبّرة، يقضي بعدم التفريق بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية، ويلزم من ذلك استحالة تكاليف الشرع.

بينما قول المعتزلة يلزم منه شناعتان عظيمتان:

الأولى: إنكار ما أطبق عليه السلف - رضي الله عنهم- من أنه لا خالق إلا الله، ولا موجد إلا هو.

الثانية: أن يُنسب الاختراع إلى قدرة الجاهل بحركاته وسكناته[1].

ونتيجة لذلك؛ قرر **الغزالي** خلاصة آراء الأشاعرة في مسألة الكسب، بقوله: إن الضرورة ثبتت ببطلان الجبر المحض، وأن الإنسان غير خالق لفعله.

فينبغي الاعتقاد بأن فعل الإنسان مقدور الله من حيث الايجاد، ومقدور الإنسان من حيث التعلق.

فحركة الإنسان تُدعى كسب الإنسان، ومن حيث تعلقها بالله تُدعى خلقاً.

---

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ٢٧/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(٢) الكسب عند الشهرستاني:

الشهرستاني يبرئُ الأشاعرةَ من الجبر بإثبات الأثر للقدرة الحادثة، ويقرره على آخرين، مبيّناً معنى الجبر، وأنه نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب ﷻ.

ثم بين أن الجبرية على أنواع وأصناف:

الأولى: الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

الثانية: المتوسطة، هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

الثالثة: من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمّى ذلك كسباً، فليس – في نظره- بجبري[١].

لكن المتأمل في ما ذكره **الشهرستاني** يجد أن المعنى واحد في حقيقة الأمر بين الجبر المتوسط، والكسب الأشعري.

يدل على ذلك اعتراض **الشهرستاني** نفسه على رأي **الجويني** في الكسب، حيث يقول: (وحينئذ يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام في الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثاً، **وليس ذلك مذهب الإسلاميين.**

كيف !! ورأي المحققين من الحكماء أن الجسم لايؤثر في إيجاد الجسم)[٢].

(٣) الكسب عند الرازي:

تعرض **الرازي** إلى مسألة القضاء والقدر بناءً على فكرة الوجوب والإمكان، فأدّى به إلى التصريح **بالجبر**.

يقول في المعنى السابق: (فإن قال قائل: هذه الإشكالات إنما تلزم على قول من يقول **بالجبر**، وأنا لا أقول بالجبر، ولا بالقدر، بل أقول: الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر ، وهو الكسب)[٣].

وعلل ذلك بأن أفعال العباد ممكنة الوجود، والممكن لا يترجح وجوده ولا عدمه إلا بسبب.

وأسباب أفعال العباد إن رجعت إلى العباد وجب التسلسل.

أما إذا انتهت إلى واجب الوجود بواسطة، أو بغير واسطة، فإنها منتهية

---

[١] انظر:الملل والنحل، ٨٥/١.

[٢] المصدر السابق، ٩٦/١.

[٣] التفسير الكبير، ٦٥/١.

إلى ذات واجب الوجود[١].

واستند في هذا المعنى كما يصوره **التفتازاني** [٢] إلى أن: (كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل أو الترك، ولا خفاء في أنه ليس بمشيئتنا واختيارنا.

وإليه الإشارة بقوله ﷻ: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**﴾[الإنسان: (٣٠)].

وقوله: ﴿**قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**﴾[النساء: (٧٨)].

ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو **الجبر**، وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار)[٣].

وقال **التفتازاني**، في معنى الكلام السابق:(ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين:

أنه لا جبر ولا تفويض، ولَكِنْ أمرٌ بين أمرين؛ وذلك لأن مبنى المباديء القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره.والمباديء البعيدة على عجزه واضطراره.

فإن الإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط)[٤].

ونتيجة لذلك، فإن أفعال العباد بقضاء الله وبقدره، وأن الإنسان مضطر في اختيار، وأن ليس في الوجود إلا الجبر.

وآل الأمر في مسألة الكسب – عند **الرازي**- إلى القول بالجبر صراحة.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية** مبيّناً مذهب الأشاعرة: (إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً لها، ومع هذا فقد يقولون إنّا لا نقول بالجبر المحض، بل نثبت للعبد قدرة حادثة، والجبري المحض الذي لا يثبت للعبد قدرة) [٥].

ومن المحال على مذهب الرازي في الكسب، أن يكون الخلق من الله

---

[١] انظر: في حال القدرة وكيفية تأثيرها في المقدور عند الرازي، النبوّات وما يتعلق بها، الرازي، ص ٨٢ وما بعدها.

[٢] مسعود بن عمر بن عبدالله، سعد الدين، متكلم ماتريدي حنفي، من كتبه في علم الكلام: "شرح المقاصد" و "شرح العقائد النسفية"، ولد سنة ٧٢٢هـ، وتوفي سنة ٧٩٢هـ، انظر: البدر الطالع١٠/٤١٠.

[٣] شرح المقاصد في علم الكلام،١٢٩/٢.

[٤] المصدر السابق،١٤٢/٢.

[٥] مجموع الفتاوى ، ١١٩/٨ .

والكسب للعبد.

وقد اضطرب **الرازي** اضطراباً شديداً، وحار حيرة مريرةً في الجمع بين الخلق من الله ﷻ، والكسب من العبد.

يقول: (فإن قيل هب أنه خَلْقُ الله تعالى، إلا أنه كسب العبد، قلنا: هذا الكسب مدفوع من **وجهين:**

الأول: أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى، أو لا يكون بتخليقه.

فإن كان بتخليقه، فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الإتيان به.

فحينئذٍ تتوجه الإشكالات المذكورة.

وإن لم يكن بتخليق الله تعالى، بل من العبد فهذا **هو القول بالاعتزال**.

الثاني: أنه لو كان خلقاً لله تعالى، وكسباً للعبد، لم يخل من أحد وجوه **ثلاثة**:

إما أن يكون الله يخلقه أولاً، ثم يكتسبه العبد.

أو يكتسبه العبد أولاً، ثم يخلقه الله تعالى.

أو يقع الأمران معاً.

فإن خلقه الله تعالى كان العبد **مجبوراً** على اكتسابه فيعود الإلزام.

وإن اكتسبه العبد أولاً فالله مجبور على خلقه.

وإن وقعا معاً، وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما.

لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا.

فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق.

وأيضاً فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر، لأنه من كسبه وفعله، وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو **محال**) (١).

ويتساءل **الدكتور صبحي** حائراً في مقولة **الرازي**!!.

حيث يقول (لا ندري أيؤمن حقاً بما قال؟ أم أراد أن يبين أن القول بالجبر المحض لازم عن نظريات الفلاسفة في الإلهيات بعامة؟

وفي اعتبار أ للإنسان وجوداً وفعلاً ممكن الوجود لا بد أن يرجعه فعله إلى واجب الوجود تماماً كما يرجع إليه وجوده بخاصة.

ومرة أخرى يتعارض الرازي الفيلسوف مع الرازي المتكلم.

إذ إنه كمتكلم ينتقد نظرية الكسب حسب مفهومها لدى الأشعري.

ويرى القدرة والإرادة الحادثتين للعبد حقيقة، وليس مجرد اقتران

---

(١) التفسير الكبير، ١٣٥/٢.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

بإرادة الله، وإلا فلا مسئولية على الإنسان وإنّما يكون الحساب؛ لأن قدرة العبد أمر ذاتي قبل الفعل ومعه، فضلاً عن أنها قدرة على الفعل وضده)[١].

وتصريح **الطوفي** رحمه الله تعالى بالجبر واضح في قوله: (أن كشف سر القدر أن الله ﷻ علم من عصاه من خلقه وأنه لو فوض إليهم لعصوه مع مفسدة مشاركتهم له في الخلق **فجبرهم** على وفق الواقع منهم لو فوض إليهم ثم عاقبهم على تقدير ذلك، وقد أخفى عنهم طريق الجبر بأن خلق أفعالهم بواسطة مشيئاتهم فظنوا أنهم لها خالقون، وإنما هم بلطيف الحكمة وعظيم القدرة **مجبورون** غالطون)[٢].

وينقض قوله بأن يقال[٣]:

أولاً: كشف سر القدر لم يأذن به الله في الدنيا لا لملك مقرب ولا نبي مرسل، وهو المفهوم من قوله تعالى: **(لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون).**

ثانياً: اطلاق القول بالجبر باطل، فلا يطلق على الرب ﷻ نفياً أو إثباتاً اسم الجبر، لكون النفي يحتمل معنى صحيح، بمعنى: لا يخرج أحد عن قدره، ويحتمل جبر القلوب الكسيرة، أما في حالة الإثبات فلا يجوز الاطلاق لأن الجبر لا يكون إلا من عاجز، وأن فعل العبد هو مفعول الرب.

ثالثاً: لم يتضمن كلامه القواعد الأربعة في الإيمان بالقدر: من نفي الظلم عن الرب تعالى وإثبات الحكمة، ومن إثبات أفعال العباد وأنها بخلق الله وهي فعل لهم، ومن إثبات الاختيار للعبد، وأنه في اختياره لا يخرج عن قدر الله تعالى، فلذلك اختلط الأمر عليه.

رابعاً: أقر الطوفي بأن العقوبة تقع بناءً على علم الله في عباده، وهو باطل، إذ الله تعالى لا يظلم الناس شيئاً، بل العقاب لا يقع إلا بعد الامتحان والاختبار وحدوث الذنب منهم، فهو سبحانه لا يعاقب على مجرد علمه.

خامساً: قوله أن عقاب الله ﷻ معلق بالجبر دعوى لا دليل عليها، وهل يخفى هذا القول على أئمة الدين سبعة قرون.

سادساً: في قوله: (لو فوض إليهم لعصوه)، والتفويض الذي ذكره يعنى: استقلالهم بالخلق، واستقلالهم بالخلق ممتنع في نفس الأمر، وما علق على ممتنع فهو ممتنع.

---

(١) في علم الكلام(٢)، ص ٣٥٠.

(٢) انظر: تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية،١١٨٩/٢.

(٣) انظر: المصدر السابق،١٢٧٥/٢-١٢٧٦ .

(٤) نقد نظرية الكسب عند الأشاعرة:

توطئة:

تقدم أن حقيقة الكسب لا مفهوم لها، بل الأشاعرة أنفسهم لم يفسروه تفسيراً معقولاً، فضلاً عن أن يفسروه تفسيراً شرعياً.

والذي يدل على أن الكسب اسم بلا مسمّى قول **الرازي**: (إن العبد إما أن يكون مستقلاً بإدخال شيء في الوجود وإما أن لا يكون، فهذا نفي وإثبات ولا واسطة بينهما، فإن كان الأول فقد سلّمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني كان العبد **مضطراً** لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله. وكان العبد **مضطراً** فتعود الإشكالات، وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمّى)[١].

ولم تحافظ هذه النظرية على مفهوم الاختيار ومسئولية الإنسان، بل بنظرية الكسب لا تقع مسئولية على الإنسان؛ لأنه ليس له تأثير في فعله.

فالكسب هروب من الجبر إلى طريق بين الجبر والتفويض، ولكن الأمر قد انتهى إلى القول بالجبر.

---

[١] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٩٩.

وتنقد نظرية الكسب عند الأشاعرة، على النحو التالي:

أولاً: الأشاعرة وافقوا الجبرية في معنى القول بأنه ليس للعبد قدرة مؤثرة في شيء، وقولهم بالكسب لا وجود له، بل وجوده كعدمه.

وعليه؛ فلا يمكن للأشعرية أن يردوا على قول القدرية، إذ قالوا: إن رجحانيّة فاعلية العبد على تركانيّته لا بد لها من مرجح.

وموقف الأشاعرة من هذا الأصل متناقض، فهم يبطلونه عند مناظرة المعتزلة، ويقولون به عند مناظرة الفلاسفة في مسألة حدوث العالم(١).

ثانياً: لم يفرق الأشاعرة بين الكسب والفعل بفرق معقول، ولا بين الخلق والفعل بفرق مفهوم.

إذ جعلوا الكسب هو الفعل القائم في محل القدرة، بينما الخلق هو الفعل الخارج عنها.

وعليه؛ فالحاصل أنه لا تأثير للقدرة، سواء كان المقدور في محل القدرة، أو خارجاً عنها، لكونهم فسروا التأثير بمجرد الاقتران.

فيقال لهم (فلا فرق بين هذا الكسب، وبين سائر ما يحدث في غير محلها، وغير مقارن لها، إذ اشتراك الشيئين في زمانهما ومحلهما لا يوجب كون أحدهما له قدرة على الآخر، كاشتراك العرضين)(٢).

والسر فيما آل إليه قولهم، أنه مبنيٌّ على أصلين باطلين:

الأول: أن الله – بزعمهم - لا يقدر على فعل يقوم بنفسه، إذ الخلق هو المخلوق.

الثاني: أن مقدور قدرة العبد لا يكون خارجاً عن محلها، لإن (القدرة عرض فلا تكون باقية) (٣).

ثالثاَ: يرى المعتزلة أن نظرية الكسب فيها غموض شديد، فليست معقولة في نفسها.

وعليه؛ فلا حاجة للكلام على ما لا يعقل، والذي لا يعقل فإنه لا يُحد.

وفي سياق هذا المعنى يقول **القاضي عبد الجبّار** المعتزلي: (وأما الكلام على القائلين بالكسب فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين:

أحدهما: بأن تبيّن فساده بالدلالة.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ٣٩٨/١. وانظر: معالم أصول الدين، ٣٢/١.

(٢) الصفدية، ١٥١/١.

(٣) محصل أفكار المتقدمين، ص ١٠٥.وانظر: مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ص ٣٢٣.

الثاني: بأن تبيّن أنه غير معقول في نفسه. وإذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مئونة الكلام عليه؛ لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن)[١].

ويقول أيضاً: (عقلونا معنى الكسب وخبّرونا عنه، فإن اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولاً ثم يحد، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد ؟.

ثم يقال لهم: وما هو الذي حددتم به الكسب ؟ فإن قالوا: ما وقع بقدرة محدثة، قلنا: ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة ؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله، وإن أردتم به ما وقع كسباً فعن الكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه، وهل هذا إلا إحالة بالمجهول على المجهول؟)[٢].

وغموض الكسب لا يخفى على كل ذي عقل، بل هذه النظرية غير مفهومة لدى كبار النظار، والعلماء.

وللأشاعرة أنفسهم اختلاف بشأن تبيان الكسب، بل منهم من قال إن الكسب تعلق غير مؤثر لإرادة وقدرة الإنسان بالفعل، ولا نعرف كيفيته وشكله فهو في الحقيقة اسم بلا مسمّى.

ويقول **ابن تيمية**، في معنى ذلك (ولهذا قال بعض الناس عجائب الكلام التي لا حقيقة لها ثلاثة: طفرة[٣] النظام وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري)[٤].

رابعاً: هذه النظرية مردودة لغة.

ووجه هذا الرد أن (كل فعل يستجلب به نفع، أويستدفع به ضرر سمّوه

---

[١] شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٥. وانظر في خفائها: مخطوط الرسالة الكسبية، ق ٢.

[٢] المصدر السابق، ص٢٤٦.

[٣] الطفرة بمعنى أنه: يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني. انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ٣٢١/١. والأحوال عند أبي هاشم تعني: **إثبات خواص مختلفة لشيء هو مركباً من جنسين، و**الأحوال لا وجود لها، بل تعد من الأشياء المحالة والمعدومة. انظر: الفرق بين الفرق، ١٨٢/١.

[٤] الصفدية، ١٥١/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٢ Ali

كسباً، ولهذا سمّوا هذه الحروف مكاسب، والمتحرف بها كاسباً، والجوارح من الطير كواسب)[1]. وهذا يعني إثبات التأثير لهذه الكواسب.

خامساً: فتحت نظرية الكسب باب الشر والتهكم للفلاسفة، ولغيرهم من المتكلمين، حيث لزم هذه النظرية لوازم باطلة يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

يقول **عبد الكريم الخطيب،** في سياق هذا المعنى: (فتح الأشعري بنظرية الكسب التي أحلها محل الخلق... باباً دخل منه كثير من الفلاسفة، والمتكلمين إلى هذا الشيء الذي سمّاه كسباً، والذي رآه في الإنسان متلبساً بإرادته، ومعلقاً بمشيئته)[2].

سادساً: أُلزِمَ الأشاعرةُ، بناء على قولهم في الكسب، **بعدة لوازم باطلة مما يدل على بطلان القول بالكسب، ومنها**[3]:

(١) أنه لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن المدح والذم يرتفعان، مع أنه (قد دل العقل والشرع والحس على أن العبد فاعل له وأنه يستحق عليه الذم واللعن، كما ثبت عن النبي ^ أنه رأى حماراً قد وسِمَ في وجهه فقال: ألم أنهَ عن هذا، لعن الله من فعل هذا، وقال ﷻ : ﴿**وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَنَجَّيْنَاهُ مِنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ**﴾[الأنبياء: (٧٤)]، وقال : ﴿**هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[النمل: (٩٠)]، وقال: ﴿**وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ**﴾ [الزمر: (٧٠)]، وهذا في القرآن أكثر من أن يذكر، والحسّ شاهد به فلا تُقبل شبهة تقام على خلافه، ويكون حكم تلك الشبهة حكم القدح في الضروريات فلا يلتفت إليه)[4].

(٢) أنه لا يبقى للرسل حجة على الكفار، إذ يقول الكافر: الله هو الذي خلق الكفر فيّنا. لإن الأشاعرة تقول: (أنه تعالى مريد بإرادة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أراده منه فيما لم يزل)[5]. وهي نفس حجة الجبرية.

---

[1] شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٥.

[2] القضاء والقدر، ص ٢١٥.

[3] انظر: مذاهب الإسلاميين، ص٤٥٧ وما بعدها.

[4] شفاء العليل، ١٥١/١. وانظر: المصدر نفسه، ١٤٦/١. وانظر: رفع الشبهة والغرر، مرعي الكرمي،٤٠/١. وانظر: الصفدية،١٥١/١.

[5] شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٣.

وفي هذا السياق احتج **القاضي** بقوله تعالى: **﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُواْ هُمُ الظَّالِمِينَ﴾**، فقال: (إن كان خلق فيهم الكفر ليدخلهم النار فما الذي نفاه بقوله: **﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾**، وما الذي نسبه إليهم مما نفاه عن نفسه، أو ليس لو أثبتناه ظلماً لهم كان لا يزيد على ما يقوله القوم.

فإن قالوا: **ذلك الفعل لم يقع بقدرة الله عزّ وجل فقط، بل إنما وقع بقدرة الله مع قدرة العبد معاً فلم يكن ذلك ظلماً من الله.**

قلنا: عندكم أن القدرة على الظلم موجبة للظلم وخالق تلك القدرة هو الله تعالى فكأنه لمّا فعل مع خلق الكفر قدرة على الكفر خرج عن أن يكون ظالماً لهم وذلك محال، لأن من يكون ظالماً في فعل فإذا فعل معه ما يوجب ذلك الفعل يكون بذلك أحق.

فيقال **للقاضي**: قدرة العبد هل هي صالحة للطرفين أو هي متعينة لأحد الطرفين فإن كانت صالحة لكلا الطرفين فالترجيح إن وقع لا لمرجح **لزم** نفي الصانع وإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم الأول فيه ولا بد وأن ينتهي إلى داعية مرجحة يخلقها الله في العبد) [1].

سابعاً: استدلال الأشاعرة بالتفريق بين الحركات الاضطرارية والاختيارية على نظرية الكسب، دليل عليهم لا لهم.

لأن ذلك لا يستقيم على أصلهم القائل: بأن هاتين الحركتين موجودتان وموقوفتان جهةً واختياراً من عند الله، فلِمَا التفريق بينهما بالاختيار والاضطرار؟ [2].

إذ المعنى أن حركة الاضطرار للعبد ليس له قدرة عليها، بينما حركة الاختيار له قدرة عليها.

وبذلك، يكون له قدرة خاصة به.

وإثبات الحركة الاضطرارية ينبني على إثبات محدث في الغائب، وإثبات محدث في الغائب مترتب على إثبات محدث في الشاهد، والمعنى: أنه لا يتوصل إلى إثبات محدث في الغائب إلا عن طريق إثبات محدث في الشاهد، وهذا لا يستقيم مع أصل الأشاعرة من قياس الغائب على الشاهد.

ثامناً: إذا استدل الأشاعرة على نظرية الكسب، بأن الأمة أطبقت على أنه لا خالق إلا الله، وإن من ادّعى أنه محدث لتصرفاته، لزم أن يكون خالقاً.

---

(1) التفسير الكبير، ١٩٤/٢٧.

(2) مذاهب الإسلاميين، ص٤٥٧ .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فيُردُ عليهم بأن اللغة لا تسمح بذلك، إذ الخلق من معانيه التقدير[1].

والأفضل من قول المعتزلة، ما قرره أهل السنة والجماعة، إذ فرقوا بين أفعال الله، وأفعال العباد.

فالله ﷻ خالق كل شيء في الوجود، ولا يقع في ملكه مثقال ذرة ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا بمشيئته، وقدرته.

ولكن الإنسان له قدرة ومشيئة قائمة به، بها يفعل ويترك، فله أفعال حقيقية صادرة منه، ويسأل عنها، ويحاسب عليها.

يقول **ابن القيم**، في بيان معنى ذلك: (التمييز الإيماني بين فعل الحق سبحانه وأفعال العباد، فيؤمن بأن الله وحده خالق كل شيء، وليس في الكون إلا ما هو واقع بمشيئته وقدرته وخلقه، ومع ذلك يؤمن بأن العبد فاعل لأفعاله حقيقة، وهي صادرة عن قدرته ومشيئته قائمة به)[2].

وقد دلت **النصوص الكريمة من كتاب الله العزيز** على نقض نظرية الكسب من عدت أوجه منها[3]:

(١) إضافة الفعل إلى العباد وأن كل امرئ بما كسب رهين، إن عمل خيراً فلنفسه، وإن أساء فعليها. فالله الذي خلق العبد فاعلاً مريداً مختاراً مسئولاً عن فعله مجزياً به، كقوله ﷻ: **﴿فَبِظُلْمٍ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾**[النساء : (١٦٠)]، وقوله ﷻ: **﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾**[الطور: (٢١)] ، وقوله ﷻ: **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾**[فصلت : (٤٦)] ، وقوله ﷻ: **﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾**[الحج: (١٠)]، وقوله ﷻ: **﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾**[الشورى: (٣٠)]، ونحو ذلك من الآيات الكثيرة التي دلت على (إن العبد فاعل لفعله حقيقة لا مجازاً)[4].

(٢) الآيات الدالة على مدح المؤمن على إيمانه، وذم الكافر على كفره،كقوله تعالى:**﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾**[الرحمن: ٦٠]، وقوله تعالى: **﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾** [طه: ١٢٤].

(٣) الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكن كأفعال

---

(1) المصدر السابق، ص٤٥٧ .

(2) مدارج السالكين، ٥٠٧/٣.

(3) انظر: محصل أفكار المتقدمين، ص ١٩٦، ١٩٧.

(4) منهاج السنة النبوية، ٢٥٧/٣.

المخلوقين، كقوله ﷻ: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣].

(٤) الآيات الدالة على إثبات المشيئة للعباد في أفعالهم، كقوله تعالى: (**لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ * كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**)،[المدثر: ٣٧، ٣٨].

(٥) الآيات التي تحث على المسارعة في الخيرات، كقوله تعالى: ﴿**وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ** ﴾،[آلعمران: ١٣٣].

(٦) الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بخطئهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم : ﴿**قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [الأعراف: ٢٣].

(٧) الآيات الدالة على اعتراف الكفار بكفرهم، كقوله تعالى حكاية عنهم: (**مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** * [المدثر: ٤٢، ٤٣].

تلك الآيات لا تتسق ونظرية الكسب، بل تشير وتؤكد على مسئولية الإنسان عن أفعاله ومحاسبته عليها.

تاسعاً: ويقال للأشاعرة، إنه لم يثبت عن السلف الصالح القول بأن العبد ليس بفاعل، ولا مختار، ولا مريد، ولا قادر، ولا قال قائل منهم بفعل حقيقي، وآخر مجازي.

ولا عجب فهم متمسّكون بالكتاب والسنة التي دلت على أن العباد فاعلون، مؤمنون، يصلون، ويصومون، وكذلك يسرقون ويزنون.

ومن قال إن العبد فاعل على الحقيقة، فقد وقف على ألفاظ الكتاب والسنة أما من قال إنه محدث، فلفظ الإحداث لم يأت إلا على سبيل الذم كقوله ^:(لعن الله من أحدث حدثاً، أو آوى محدثاً) [1][2].

وفي معنى هذا يقول **ابن القيم**: (إن العبد فاعل منفعل باعتبارين: هل هو منفعل في فاعليته؟ فربه ﷻ هو الذي جعله فاعلاً بقدرته ومشيئته، وأقدره على الفعل، وأحدث له المشيئة التي يفعل بها) [3].

عاشراً: يلزم من هذا القول الفاسد كل اللوازم التي تلزم الجبرية، أن يصبح الرب ﷻ فاعلاً لكل ما يوجد من أفعال العباد.

---

[1] أخرجه مسلم، كتاب الأضاحي، برقم: (٣٦٥٧)، والنسائي، كتاب الضحايا، برقم: (٤٣٤٦)، وأحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، برقم: (٨١٣).

[2] الإبانة، العكبري، ٢١١/١.

[3] شفاء العليل، ١٣١/١.

ويلزم من ذلك أن يكون فاعلاً للقبائح ﷻ، وأن (يتصف بها، على قولهم إنه يوصف بالصفات الفعلية القائمة بغيره) [1].

الحادي عشر: وفي تعليل **الرازي** لنظرية الكسب بقوله: إن أفعال العباد ممكنة الوجود، والممكن لا يترجح وجوده ولا عدمه إلا بسبب، وأسباب أفعال العباد إن رجعت إلى العباد وجب التسلسل، أما إذا انتهت إلى واجب الوجود بواسطة، أو بغير واسطة، فإنها منتهية إلى ذات واجب الوجود[2].

فيقال:(وكل ما دل على أن الحوادث الممكنات مخلوقة لله، فهو يدلُّ على أفعال العباد، إذ هي جزء من الحوادث الممكنات، فاستدلال بعضهم على ذلك، لكونها ممكنة فيفتقر إلى مرجح، كما سلكه **أبو عبدالله الرازي**، ليس هو أبلغ من الاستدلال على ذلك بكون ذلك محدثاً بعد أن لم يكن، فيفتقر إلى محدث بل هو أبلغ وأكمل فإن افتقار المحدَث إلى محدِث أظهر من افتقار الممكن إلى المرجح) [3].

الثاني عشر: وإذا كان الدافع للأشاعرة في تأكيدهم على نظرية الكسب، هو الخوف من الوقوع في الشرك مع الله في أفعاله.

فقد أجابهم **الشيخ محمد عبده** جواباً صحيحاً، أجدُ أنه لا بد من إيراده بنصه كاملاً، لأهميته.

إذ بيّن لهم متى يقع الشرك في الفاعلية، فقال:(ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله، وهو الظلم العظيم، دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة.

فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيءٍ من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظّم سوى الله، مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه...

فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه، ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية، والأسباب الكونية، إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة، وقوام الأعمال البشرية:

الأول: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

والثاني: أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وأنّ من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه.

---

[1] النبوّات، ١٠٤/١.

[2] التفسير الكبير، ١٨١/١.

[3] المجموعة العلية، ابن تيمية، تحقيق: هشام بن إسماعيل الصيني، ص١٦٠-١٦١.

جاءت الشريعة لتقرير ذلك، وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه، وتكليفه بأن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر، وإجادة العمل، ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك.

وهذا الذي قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأمة، فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم، وعوّل عليه من متأخري أهل النظر **إمام الحرمين الجوينى رحمه الله**، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه)[1].

الثالث عشر: ويقال للأشاعرة، إن الإنسان يُدركُ من نفسه الفكر، والعزم، والإرادة على الفعل بما وهبه الله من قدرات، وإلا كيف يفرق بين كون هذا الفعل معصية وذاك الفعل طاعة، وما فائدة تكليف العبد حينئذ.

وإذا كان حال الناس كذلك، فما هي الغاية من خلق الإنسان إذا لم يكن بين العبد وفعله صلة بها يثاب أو يعاقب.

ثم أين المسئولية التي يدركها حتى الأشاعرة في كون الإنسان مسئول عن فعله وعمله، كما قال ﷻ: **﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾**[الصافات: (٢٤)]، وقال ﷻ: **﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً﴾**[الإسراء: (٣)].

وهذا يدرك بالعقل، فضلاً عن تقرير الشرع لهذه المسؤلية.

الرابع عشر: إن ردود الأفعال كثيراً ما يقود إلى ضلالات، وتناقضات بعيدة عن الحقيقة والمنهج السليم الذي قرره الكتاب الكريم والسنة الصحيحة.

وقد بين **شيخ الإسلام رحمه الله** تناقض أئمة الأشاعرة، عند مواجهتهم للمعتزلة في هذه المسألة.

فقال: (واضطروهم (أي المعتزلة) إلى أن فسروا تأثير القدرة في المقدور بمجرد **الاقتران العادي**.

والاقتران العادي يقع بين كل ملزوم ولازمه، ويقع بين المقدور والقدرة، فليس جعل هذا مؤثراً في هذا بأولى من العكس، ويقع بين المعلول وعلته المنفصلة عنه، مع أن قدرة العباد عنده لا تتجاوز محلها.

ولهذا؛ فر **القاضي أبو بكر** إلى قول، **وأبو إسحاق الإسفرائيني إلى قولٍ، وأبو المعالي الجويني** إلى قولٍ، لمّا رأوا ما في هذا القول من التناقض)[2].

ونتيجة لما سبق بيانه؛ فقد بطلت هذه النظرية بطلاناً ليس له نظير، إذ

---

[1] رسالة التوحيد، محمد عبده، ٣٢/١-٣٣.

[2] مجموع الفتاوى، ١٢٩/٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣

هي وهمٌ لا حقيقة له؛ لأنه يجعل الإنسان ظرفاً، ووعاءً، ومحلاً للفعل فقط.

فلا معنى لكون العبد مسئولاً عن تطبيق الشرع الرباني، ولا يكون له التأثير في فعله، حتى يثاب عليه أو يعاقب.

ولذلك قال **ابن رشد**: (وأما الأشعرية فإنّهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسباً، وإن المكْتَسَب به، والمكْتَسِب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكْتَسِب مخلوقان لله ﷻ فالعبد لا بد مجبور على اكتسابه)[1].

وقد أشكل على بعض الأشاعرة تصور القدرتين على مقدور واحد، فقالوا بمنع قدرة الله لقدرة العبد.

والحق أن قدرة العبد من قدرة الرب، فهو الذي أعطاه القدرة، والإرادة، والمشيئة على الفعل أو الترك.

والقول الصحيح الذي قال به أهل السنة: أن أفعال العباد واقعة بقدرتهم وإرادتهم حقيقة، والله ﷻ خلقها حقيقة، ولا تعارض، فالله ﷻ يخلق فعل العبد بتوسط إرادته وقدرته. فالمضاف إلى الله هو خلقها، والمضاف إلى العباد هو كسبها الذي يترتب عليه المدح والذم، كما في قوله تعالى:﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾ [البقرة:٢٨٦].

وفي هذا المعنى يقول **الإمام أبو حنيفة**: (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خلقها، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره)[2].

فأهل الحق يفرقون بين فعل الله وفعل العبد، فالله ﷻ خالق كل شيء في الوجود، ولا يقع في ملكه مثقال ذرة ولا أصغر ولا أكبر إلا بمشيئته وبقدرته، ولكن الإنسان له قدرة ومشيئة قائمة به بها يفعل ويترك، فله أفعال حقيقية صادرة منه ويسأل عنها.

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٨٧. وانظر: المصدر نفسه، ص١٩٤.

(2) الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة، محمد بن عبد الرحمن الخميس، ٣٣/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبحث الثالث: علاقة السببية عند الأشاعرة بالمعجزة.

توطئة:

مفهوم المعجزة في اللغة بيّنه **الجوينيّ رحمه الله** بقوله:(أنها مأخوذة من لفظ العجز...

فإن المعجز على التحقيق خالق العجز...فالمعنى بالإعجاز الأنباء عن امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة...والمعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعي النبوءة صدقت) [١].

أما في **اصطلاح الأشاعرة** فالمعجزة: (فعلاً لله سبحانه وتعالى، خارقاً **للعادة**، ظاهر على حسب سؤال مدعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه من غيره، إذا كان يبغي معارضة) [٢].

ويقول **التفتازاني رحمه الله**: (والمعجزة في العرف أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة) [٣].

وقد ذكر إمام الحرمين أن من شرائط المعجزة أن تكون مقرونة بالتحدي تظهر وفق دعواه؛ وأن تكون خارقة للعادة للتمييز بين مدعي النبوة الصادق من المفتري الكاذب[٤].

وقد ذكر **الجويني رحمه الله** أن بعض الأشاعرة **كأبي إسحاق** قد مال إلي مذهب المعتزلة في أن ما وقع معجزة لنبي لا يمكن أن يقع كرامة لولي، وإن كان هو بنفسه يرى أن انخراق **العادات** جائز في حق الأولياء[٥].

وفيه مطالب:

---

[١] الإرشاد، ص٢٦٠.
[٢] البرهان، ١١٧/١. وانظر: لمع الأدلة، الجويني ،١٢٤/١.
[٣] شرح المقاصد، ١٧٦/٢.
[٤] الإرشاد، ٢٦٠-٢٦٣. وانظر: الإقتصاد، ص١١٢. وانظر: الأربعين، ص ٢٩٦.
[٥] الإرشاد، ص٢٦٦-٢٦٧.

المطلب الأول:
موقف الأشاعرة من المعجزة وعلاقته بالسببية:

تقدم معنا أن الأشاعرة ينكرون السببية (قانون الاطّراد)، ويقولون بالعادة، لما يترتب عليها من ثبوت المعجزات الخارقة للعادات.

ويتضح أن موقف الأشاعرة من قانون الاطّراد قد أثر في فهمهم لحقيقة **المعجزة، حيث أشكل على الأشاعرة القول بقانون الاطّراد مع إثبات المعجزة، فاعتقدوا** أن القول بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات؛ لا يمكن نقضه ولا خرقه. وبالتالي لا يمكن معه أن يثبتوا المعجزات.

يقول **الغزالي رحمه الله** في هذا المعنى نخالف الفلاسفة في (حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون **المسبَبَ** ولا وجود **المسبَبَ** دون السبب... وإنما **يلزم النزاع...** من حيث أنه ينبني عليها **إثبات المعجزات الخارقة للعادة** من قلب العصا ثعباناً... ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً)[1].

فأنكر الأشاعرة مسألة التلازم بين السبب و**المسبَبَ**، وأنه لا تلازم ضروري بينهما؛ لإن في إثبات التلازم الضروري بين السبب والمسبب تقييد لقدرة الله ﷻ في خرق هذا التلازم.

ونتيجة لذلك؛ فلا يمكن – في نظر الأشاعرة – أن نثبت المعجزات في حالة القول بقول الفلاسفة في التلازم بين السبب و**المسبَبَ**.

يقول **الغزالي رحمه الله** في هذا المعنى:(وإنّما ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا حيّة وإحياء الموتى وغيره، فلزم الخوض في هذه المسألة، لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء)[2].

يظهر واضحاً جليّاً أن مخالفة **الغزالي رحمه الله** للفلاسفة في التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، كان من أجل أن في تقرير هذا التلازم أبطال **للمعجزات، وشرك في توحيد الفاعلية لله** ﷻ بنقص القدرة، وفوات الكمال.

وعليه؛ فإن إثبات السببية الضرورية، وإثبات المعجزات متعارضان - على الرأي الأشعري - وبالتالي فلا بد من إنكار السببية في ضرورتها

---

(1) تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ص ١٥٠-١٥١، وانظر: كبرى اليقينيات، ص ٢١٤، ٢٧٨.

(2) تهافت الفلاسفة، محمود بيجو، ص١٥٣ .

وتلازمها.

وما تنازع فيه الأشاعرة مع الفلاسفة، يقوم على أمرين:

الأول: إن الأشاعرة لا يسلّمون بحصول الخوارق، بناء على التلازم الحتمي الذي تقول به الفلاسفة، وإنما يسلّمون بحصول الخوارق على وجه الإقتران العادي.

الثاني: إنهم لو سلّموا بحصول الخوارق، لكان ذلك كسائر الأمور التي عُلمَ اقترانها في العادة.

(فإن العادة جارية بأن الإنسان يأكل فيشبع، ويشرب فيروى، ويضرب بالسيف فيقطع.

فإذا كانوا يقولون إن مجرد القدرة القديمة هي المحدثة للشبع والري والقطع، وغير ذلك عند هذه الأمور المقارنة لها لا بها، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه، **كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر**)[1].

أي أنه إذ كانت العادة في حصول الشبعَ عند الأكل، والرِّيِّ عند الشرب، والقطع عند الضرب بالسيف، وسائر المقترنات هو مستندهم في هذه الأمور السابقة والتي ليست من أصول الدين.

فإن القول بالعادة في إثبات المعجزات له أقوى، وأحرى، وأولى، وأظهر، لا سيّما أن ذلك متعلق بمسألة من مسائل أصول الدين ألا وهي مسألة النّبوّات.

ووجه التعارض عند الأشاعرة **أنهم** لم يفهموا من إثبات السببية إلا التلازم الحتمي.

إذ حقيقة قول الفلاسفة هو التلازم الحتمي بين السبب و**المسبَبَ**، وهي حقيقة مناقضة لتوحيد الله ﷻ عند الأشاعرة، ولا يمكن – في ظن الأشاعرة - مع القول بالحتم السببي إثبات المعجزات.

وبناءً على ذلك، فيلزم من قول الفلاسفة – بحسب الأشاعرة - أن في إثبات السببية(خصائص الأشياء) تقييد لقدرة الله ﷻ، لأن وجود الشيء من عدمه، متعلق بالقدرة والإرادة الإلهيتين.

وعليه؛ فلا يمكن إثبات الخوارق في حال إثبات السببية (قانون الاطّراد).

وفي هذا المعنى يقول **الدكتور عبد الله القرني**: (ويرجع اضطراب

---

(1) الصفدية، ١/١٤٨، ١٤٩.

الأشاعرة في هذا الباب[1] إلى موقفهم من السببية، والسنن الكونية حيث أنكروها وجعلوا إثباتها منافياً للاستدلال بالمعجزات على النبّوة، ومنافياً أيضاً لتوحيد الله ﷻ، وعموم قدرته)[2].

---

[1] باب إثبات المعجزة .

[2] حقيقة المعجزة ، عبد الله بن محمد القرني، ص ٩.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الثاني:

نقد موقف الأشاعرة من السببية وعلاقته بالمعجزة:

يلاحظ على موقف الأشاعرة من السببية وعلاقته بالمعجزة جملة من المآخذ يمكن بيّانها فيما يلي:

أولاً: حقيقة الإعجاز تتوقف على السنن الكونية المطّردة في الكون.

وموقف الأشاعرة من السببية تفرع عنه التسوية بين المعجزة والسحر، إذ أن أصل إثبات المعجزات هو التلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها، وفق القدرة الإلهية، وإلا لم يكن هناك أصل ثابت يرجع إليه عند التفريق بين المعجزة وغيرها من العجائب الأخرى كالسحر والكهانة ونحو ذلك.

حيث أن المعجزة تخرق السنن المطّردة الثابتة، بينما غير المعجزة لا يكون إلا وفق السنن الكونية المعروفة بخصائص الأشياء، أو ما يسمّى قانون الاطّراد.

وفي معنى التفريق بين المعجزة والسحر، يقول **ابن تيمية**: (جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان.

وأما خوارق مخالفيهم، كالسحرة، والكهان، فإنها من جنس أفعال الحيوان من الإنس وغيره)[١].

ثانياً: ما ذهب إليه الأشاعرة من عدم التلازم بين السبب والمسبَبَ هو الأصل الذي فقدوه في إثبات المعجزة.

وعليه، فلم ينضبط لهم الأمر الخارق للعادة؛ لأن العادة – عندهم – لفظ يقصدون به ما اعتاده الناس، وما يعتاده الناس اليوم قد لا يعتاده الناس في غداً.

بمعنى: أن العادة المذكورة في تعريفهم للمعجزة هي العادة الغير مطلقة وإنما العادة النسبية والتي تكون عادة لناس في زمن، ولا تكون عادة لآخرين في غير ذلك الزمن.

ولا يمكن أن يكون قصد الأشاعرة بالعادة أنها السنة الجارية في الكون لأنهم ينكرون هذه السنن المطّردة القائمة على حقائق الأشياء في ذواتها.

وإذا كان ذلك كذلك، فليس للخارق الذي ذكروا حقيقة ثابتة مطّرده يخرقها، وبالتالي تصبح عادتهم في خوارق العادات نسبية إضافية لا مطلقة صالحة لكل زمان ومكان[٢].

وفي معنى عدم انضباط الخارق للعادة عند الأشاعرة يقول ابن تيمية:

---

[١] النبوات، ٦/١.

[٢] حقيقة المعجزة، ص ١٦، ١٧.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

(فإنه إن أريد به أنه لم يوجد له نظير في العالم فهذا باطل.
فإن آيات الأنبياء بعضها نظير بعض، بل النوع الواحد منه، كإحياء الموتى، وهو آية لغير واحد من الأنبياء)[1].

ويقول أيضاً: (لم يكن في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وأئمتها وصف آيات الأنبياء بمجرد كونها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو الدليل، فإن هذا لا ضابط له وهو مشترك بين الأنبياء وغيرهم.

ولكن إذا قيل من شرطها أن تكون خارقة للعادة بمعنى: أنها لا تكون معتادة للناس فهذا ظاهر يعرفه كل أحد... ولكن ليس مجرد كونه خارقاً للعادة كافياً لوجهين:

أحدهما: أن كون الشيء معتاداً وغير معتادٍ أمرٌ نسبي إضافي ليس بوصف مضبوط تتميز به الآية، بل يعتاد هؤلاء مالم يعتد هؤلاء، مثل كونه مألوفاً ومجرباً ومعروفاً ونحو ذلك من الصفات الإضافية.

الثاني: أن مجرد ذلك مشترك بين الأنبياء وغيرهم، وإذا خص ذلك بعدم المعارضة فقد يأتي الرجل بما لا يقدر الحاضرون على معارضته ويكون معتاداً لغيرهم كالكهانة والسحر)[2].

رابعاً: لم يجعلوا حقيقة المعجزة معجزة بذاتها في نفس الأمر[3].

فليست النبوّة عندهم صفة ثبوتية، بل هي صفة إضافية، بمعنى أنّها (مجرد تعلق الخطاب الآلهي به (النّبي) بقول الرب إني أرسلتك، فهي عندهم **صفة إضافية** كما يقولونه في الأحكام الشرعية أنها صفات إضافية للأفعال لا صفات حقيقية، والصحيح أن النبوة تجمع هذا وهذا فهي تتضمن صفة ثبوتية في النبي وصفة إضافية)[4].

وبالتالي فقد استوت الخوارق عندهم، سواء كانت معجزةَ الأنبياء، أوكرامة الأولياء، أو سحرَ السحرةِ الأشقياء.

وفي المعنى السابق يقول **ابن تيمية**: (والذين قالوا من شرط الآيات أن تقارن دعوى النبوة، غلطوا غلطاً عظيماً.

وسبب غلطهم أنهم لم يعرفوا ما يُخَصُ بالآيات، ولم يضبطوا خارق

---

[1] النبوات، ١٤/١.
[2] النبوات، ١٥/١.
[3] الإرشاد، ص٢٦٠-٢٦٣، وانظر: الاقتصاد، ص ١١٢، وانظر: نهاية الإقدام، ص ١٩٠، وانظر: النّبوّات، ١١٥/١.
[4] النبوات، ٢٧٢/١.

العادة بضابط يميز بينها وبين غيرها.

بل جعلوا ما للسحرة والكهان هو أيضاً من آيات الأنبياء إذا اقترن بدعوى النبوة ولم يعارضه معارض.

وجعلوا عدم المعارض هو الفارق بين النّبي وغيره.

وجعلوا دعواه النبوة جزءاً من الآية، فقالوا: هذا الخارق إن وجد مع دعوى النبوة كان معجزة، وإن وجد بدون دعوى النبوة لم يكن معجزة) [1].

خامساً: إذا قيل لهم ميّزوا بين كرامات الأولياء وسحر الأشقياء وبين المعجزات، قالوا: (لا فرق في نفس الجنس، وليس في جنس مقدورات الرب ما يختص بالأنبياء، لكن جنس خرق العادة واحد، فهذا اذا اقترن بدعوى النبّوة وسَلِمَ عن المعارضة عند تحدي الرسول بالمثل فهو دليل) [2].

فحقيقة المعجزة هي هي حقيقة السحر لا فرق بينهما عند الأشاعرة إلا مجرد اقتران دعوى التحدي، فكلاهما من جنس واحد سواءً من جهة المعجزة في نفسها عند مقارنتها بالسحر نفسه، ولا من جهة المتنبي الصادق عند مقارنته بالمدعي الكاذب أو الساحر الكافر.

---

[1] المصدر السابق، ١/٢٢٨.

[2] النبوات، ١/١٠٩.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

سادساً: تأكيد الأشاعرة على إنكار خصائص الأشياء، جعلهم يشترطون شروطاً لتمييز المعجزة عن السحر[١].

وبعض هذه الشروط التي اشترطوها لا تتفق ومذهب أهل السنة.

وقد انبنى على قولهم هذا **لوازم باطلة،** فإنه لمّا لم يكن لهم أصل يعودون إليه في تمييز المعجزة من السحر، لجأوا إلى التفريق ، حيث قالوا: لا دليل على صدق النّبي غير المعجزة، ولا بد في دعوى النبوّة من أن تكون مقرونة بالتحدي.

وأن الساحر عند سحره لو ادعى النبّوة فإنه لا بد أن يسلب القدرة على السحر، **وهذا ليس عليه دليل من الواقع ولا من الشرع.**

وفي المعنى السابق يقول **الجويني رحمه الله**: (فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يُقدّر دليلاً على الصدق لا يخلو: إما أن يكون معتاداً، وإما أن يكون خارقاً للعادة.

فإن كان معتاداً يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً.

وإن كان خارقاً للعادة، يستحيل كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى النبي...)[٢].

وقد أنكر **ابن حزم رحمه الله** على الأشاعرة زعم اقتران المعجزة بالتحدي من ثلاثة وجوه:

فالوجه الأول: أن دعوى التحدي لا دليل عليه.

والثاني: إن معظم معجزات النبي ^ كانت بحضرة أهل اليقين من المؤمنين، فما الداعي للتحدي ؟.

والثالث: إن الله ﷻ قد سمّى المعجزات آيات ولم يذكر ﷻ دعوى التحدي في سياق تلك الآيات.

يقول **ابن حزم رحمه الله** : (فإن لجأوا إلى ما ذكره **الباقلاني** من التحدي، قيل لهم: هذا باطل من وجوه:

أحدها: إن اشتراط التحدي في كون آية النبي آية، دعوى كاذبة سخيفة لا دليل على صحتها لا من قرآن، ولا من سنة صحيحة، ولا سقيمة، ولا من إجماع، ولا من قول صحابي، ولا من حجة عقل، ولا قال بهذا أحد قط قبل هذا الفرقة الضعيفة، وما كان هكذا فهو في غاية السقوط والهجنة...

---

[١] انظر:الإرشاد،ص٢٦٠-٢٦٣.وانظر:الإقتصاد، ص١١٢.وانظر: نهاية الإقدام، ص١٩٠. وانظر:حقيقة المعجزة، ص ١٨ وما بعدها.

[٢] الإرشاد، ص ٢٧٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وثانيها: أنه لو كان ما قالوا لسقطت أكثر آيات رسول الله^ كنبعان الماء من بين أصابعه...وتكليم الذراع، وشكوى البعير، والذئب، ...وسائر معجزاته العظام، لأنه ^ لم يَتَحَدَّ بذلك كُلّه أحداً، ولا عمله إلا بحضرة أهل اليقين من أصحابه رضي الله عنهم...

والثالث: وهو البرهان الدافع، وهو قول الله ﷻ :﴿**وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنّما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون** ﴾... فسمى الله ﷻ تلك المعجزات المطلوبة من الأنبياء عليهم السلام آيات، ولم يشترط ﷻ في ذلك تحدياً من غيره، فصح أن اشتراط التحدي باطل محض)[1].

وعليه؛ (فيلزم الأشاعرة عدم إمكان تمييز المعجزة، من جهة كونها خارقة للعادة؛ لأن ما يرجع إلى الناس وما يكون خارقاً لتلك العادة لا يمكن تحديده، فيدخل في عموم الخوارق ما هو من قبيل أعمال السحرة، إذ هو غير معتاد عند كثير من الناس.

فيلزم من هذا ألاّ يوجد فرق حقيقي بين آيات الأنبياء وما يأتي به السحرة من العجائب.

وإذا لم يكن خرق العادة لذاته مميزاً بين المعجزة والسحر، **لزمت** التسوية بين المعجزة والسحر، وأن لا يوجد بينهما فرق يعود إلى حقيقة كل منهما.

فيلزم أن يكون الفارق بين النبي الصادق، والمتنبي الكاذب غير مجرد خرق العادة، لإمكان اشتراكهما فيها)[2].

وإذا كان قد علم عقلاً وإجماعاً أن المعجزة لا تظهر على يد المتنبي الكاذب، **لزم** فساد أصلكم، وما يدلُّ عليه[3].

سابعاً: المقصود بالمعجزة على القول الصحيح، هو تأييد الأنبياء في دعوى النّبوّة.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (المعجزة ما دلت على النّبوّة بل على متابعة النبي وصحة دين النبي) [4].

وتأتي هذه المعجزة لخرق السنن الكونية الجارية في الكون على مبدأ الاطّراد.

---

(1) الفصل في الملل، ٥/ ٥.
(2) حقيقة المعجزة، ص ١٨.
(3) انظر: النبوات، ٣٨/١.
(4) المصدر السابق، ٦/١.

فإذا خرقت هذه السنن الثابتة المطّردة في هذا الكون كانت المعجزة المؤيدة للأنبياء.

وعجباً من موقف الأشاعرة في تقريرهم أن مبدأ السببية يتعارض مع إثبات المعجزات، مع أنه لا يمكن إثبات المعجزة للنبي إلا في ضوء **قانون الاطّراد** ؛ لأن المعجزات ما هي إلا خرق من الله لهذا المبدأ، ولو لم تكن السببية مطّردة وعامة في الكون لما كان هناك وجهٌ لمخالفة القانون السببي، ولما كان للأشعرية مستندٌ يستندون إليه للدلالة على المعجزة.

ثامناً: والخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة في إثبات المعجزة، هو المستند الذي استندوا عليه وهو نفي السببية (**حقائق الأشياء الذاتية**)، فلما أنكروا ذلك في السنن الكونية؛ لكونه منافياً للاستدلال بالمعجزة على النّبوّة، لزمهم لوازم باطلة.

فالأشاعرة وقعوا في إشكالية التعارض بين إثبات السببية، وبين إثبات المعجزات.

فهم لم يفهموا من مبدأ الاطّراد إلا مبدأ الجزم والحتم الضروري بين السبب و**المسبَبَ** الذي لا يمكن أن ينخرم.

ولو أنهم قيدوا ذلك التلازم المطّرد بين الأسباب والمسببات بقدرة الله ﷻ، ومشيئته؛ لكانوا على القول الصواب الذي قال به أهل السنة.

لكنّهم قالوا إن إثبات السببية يستلزم نفي الخوارق؛ وبناءً عليه لا يمكن إثبات المعجزة عند القول بمبدأ الاطّراد لهذه السنن الكونية.

فوجه (التعارض عند الأشاعرة بين إثبات السببية وبين توحيد الله ﷻ، وإثبات المعجزات، أن القول بالسببية لا يفهم منه عندهم إلا الجزم بضرورة التلازم بين السبب و**المسبَبَ**، وأن ذلك التلازم يعود عند من يثبته إلى ذات السبب، فيلزم منه تقييد قدرة الله ﷻ؛ لأن وجود السبب إذا كان مقتضياً لوجود **المسبَبَ** لذات السبب لم يكن الله خالقاً لذلك **المسبَبَ**؛ لأن وجوده حينئذٍ إنّما تحقق من جهة اقتضاء السبب له، وهذا مناقض لتوحيد الله ﷻ، وأنه وحده الخالق للمخلوقات، وأن هذا المخلوق كان يمكن ألا يوجد، وأن وجوده - إن تحقق - فلا بد أن يتعلق بقدرة الله ﷻ، وأن إرادة الله ﷻ هي التي رجّحت وجوده على عدمه)[1].

تاسعاً: إذ عُلم أن قدرة الله فوق كل شيء، وأن الأسباب من قدرته قد خلقها على خصائص وصفات تؤثر في مسبباتها تحت المشيئة، والقدرة الإلهيتين، **يتضح** أنه لا تعارض بين أن الله خالق كل شيء، وأنه خلق هذه

---

(١) حقيقة المعجزة وشروطها، ص ١٠ .

المخلوقات، والموجودات على صفات تسير في هذا الكون الفسيح وفق مبدأ السببية المطّرد.

إذ (معلوم أن إثبات تلك الخصائص وما يلزم عنها من تأثير وسببية لا يتعارض مع الاعتقاد بأن الله هو الذي خلق الأشياء، وجعل لكل منها ما يختص به من تأثير يترتب عليه أن يكون سبباً لأمر معيّن، حسب تقدير الله له، كالحرارة في النار، والبرودة في الثلج، وهكذا في كل مخلوق.

ويترتب على ذلك أنه إذا كان الأصل إثباتَ ما للأشياءِ من خصائصَ وتأثيرٍ، وأن ذلك هو مقتضى السنة الجارية، إلا أن تلك السنة محكومة بإرادة الله ﷻ فإذا أراد سبحانه سلب تلك الأشياء خواصها لم يكن لها التأثير الذي كان لها قبل ذلك، كما جعل الله النار برداً وسلاماً على إبراهيم ^ لكن هذا أمر خارق لا ينفي السنة الجارية.

وبهذا يمكن إثبات السببية، وما يقتضيه ذلك من إثبات التلازم بين الأسباب والمسببات، مع الاعتقاد أن ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات ليست مطلقة أو راجعة للسبب ذاته، بحيث لا يمكن تخلف التلازم بينهما بحال، بل يمكن ألا يوجد **المسبَبَ** وإن وجد السبب إذا أراد الله ذلك، وهذا إنّما يكون إذا أراد الله خرق السنن الجارية، لأمر تقتضيه حكمته ﷻ)[١]، كتحقيق معجزة الأنبياء.

عاشراً: إذا كان الدافع الأقوى للأشاعرة لتقرير عقيدة العادة، هو الدفاع عن المعجزة، فإن الخلل الذي وقعوا فيه أنهم أبطلوا العلل والقوى والأسباب ولم يردوا على حجج الطبائعيين في استقلال الطبيعة في الخلق، فاعترض عليهم أهل الملل والفلاسفة بأن الذي قلتموه معلوم الفساد بالضرورة، وتجويز هذا يقتضي جواز حدوث الحوادث بلا سبب، والترجيح بلا مرجح[٢].

وذلك يسد باب إثبات الصانع[٣].

ومما تقدم بيانه، يتضح أن نفي الأشاعرة للتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، مع إنكار القانون المطّرد في الكون، والمبنيِّ على خصائص الأشياء، حدى بهم إلى الاضطراب، والتعارض في إثبات المعجزة، إذ لم يصبح لهم أصل يعودون إليه للتمييز بين المعجز من غيره.

---

[١] المصدر السابق، ص ١٢-١٣ .

[٢] انظر: المصدر السابق، ص ١٢-١٣ .

[٣] التفسير الكبير، ١٠٨/٢٣.

فحقيقة الإعجاز متوقفةٌ على إثبات مبدأ الاطّراد للسنن الكونية، والذي هو الحد الفاصل المميز للمعجزة من غيرها، فإذا كان الخرق وفق السنن الكونية الجارية لم يكن مُعجزاً، وأما إن كان خرقاً لتلك السنن الكونية المطّردة فهو مُعجز.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وعليه، فلن يستقيم لهم الأمر في إثبات المعجزة إلا بفهمِ العلاقةِ السببيةِ الفهمَ الصحيحَ المعتبرَ في الشرع والعقل[1].

---

(1) انظر: حقيقة المعجزة، ص ٣٣.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المبحث الرّابع: علاقة السببية عند الأشاعرة بالحكمة في أفعال الله

توطئة:

في بيان موقف الأشاعرة من الحكمة والتعليل وعلاقته بالسببية:

لمّا أخفق الأشاعرة في فهم قانون الاطّراد المبنيِّ على خصائص الأشياء في ذواتها، حصل نتيجة لذلك الإخفاق، الخطأ في مسائل عقدية كمسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ.

فالله ﷻ – على مذهبهم - لا يفعل، ولا يأمر، ولا ينهى لحكمة، بل لمجرد المشيئة.

فليس الأمر من الله ﷻ بشئ لشئ، ولا النهي منه ﷻ عن شئ لشئ، بل كل ذلك لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة.

ولمّا كان الأشاعرة نفاةً للحكمة، فقد ترتب على ذلك أن نفوا التحسين والتقبيح العقليين.

فمسألة التحسين والتقبيح، متعلقة بالحكمة والتعليل.

فإذا كان الأصل في التحسين والتقبيح – على رأيهم – نفي خصائص الأشياء الذاتية، والذي يترتب عليه أن الأشياء والأفعال لا تحمل في ذاتها أوصافاً حسنة ولا قبيحة، بل الحسنُ منها ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه، فإن الحكم - شرعياً كان أو كونياً - يحصل من الله ﷻ لا لحكمةٍ، ولا قصدٍ، ولا غرضٍ.

فسواء كانت تلك العلة تعود بالنفع له ﷻ، أو هي في نفسها غير نافعة، - لكونه ﷻ لا يقبل النفع ولا الضر- أو كانت تلك العلة على تقدير النفع للخلق، فليس يبعثه على الفعل باعث، ولا غرض له في أفعاله، ولا حامل له على ذلك إلا مجرد الخلق.

إذ الباري ﷻ لا يفعل شيئاً لشيء، ولا يأمر لحكمة، ولا جعل شيئاً سبباً لغيره، وما هذا إلا مشيئة محضة، وقدرة ترجح مثلاً على مثل، بلا سبب ولا علة.

فالمتأمل لمسألة الحكمة والتعليل - عند الأشاعرة - يجد أنها جاءت في سلسلة مرتبطة بمسألة التحسين والتقبيح إرتباط الأصل بالفرع.

ووجه الإرتباط بين المسألتين أن الأشياء لا تشتمل على صفات بها تعلل الأحكام (مسألة الحكمة والتعليل).

وبالتالي فلا تحمل في ذاتها أوصافاً بها يحكم على الشيء بالحسن أو

القبح (مسألة التحسين والتقبيح).

فإذا كانت مسألة الحكمة والتعليل - عند الأشاعرة- حصلت نتيجة لقولهم بأن الأفعال خالية من الصفات والخصائص، فليست في نفسها عللاً للأحكام، وإنما الباري ﷻ أمر ونهى لمحض المشيئة والإرادة المطلقة من غير حكمة، ولا مراعاة لمصلحة ولا لمفسدة.

فإن القول بالتحسين والتقبيح لهذه الأشياء التي لا حكمة فيها - لخلوّها من حقائقها الذاتية - لا معنى له.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية رحمه الله**: (...وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقبيح فهو قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر، لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر)[1].

يقول **الدكتور محمد مصطفى شلبي** مبيّنا خلاف الطوائف في التعليل:(وطائفة نظرت إليه - أي التعليل - على أنه عقيدة من العقائد، وأخرى على أنه أصل من أصول التفريع، ومن هؤلاء من أنكره من أساسه، ومنهم من جوّزه، ولكن في دائرة ضيقة محدودة، ومن ذهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى غير طريقته الأولى التي كان يسير عليها في العصور السابقة. فعلماء الكلام بحثوا فيه منعاً وجوازاً من جهة ما يلحق المولى ﷻ منه من نقص أو كمال، والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع، وهل يصح أن يكون أصلاً من أصوله أو لا يصح الاعتماد عليه في التفريع بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره)[2].

وفيه مطالب تأتي تباعاً:

---

[1] مجموع الفتاوى ، ٤٣٣/٨.

[2] انظر: تعليل الأحكام، شلبي، ص٩٤، ٩٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الأول: علاقة مبدأ التجويز بنفي الحكمة في أفعال الله ﷻ عند الأشاعرة

يمكن القول: بأن الخلل الذي أوقعهم في نفي الحكمة أيضاً، هو قولهم بمبدأ التجويز، والذي يقوم على نفي خصائص الأشياء الذاتية (قانون الاطّراد).

وبصدد المعنى السابق في العلاقة بين مبدأ التجويز بنفي الحكمة في أفعال الله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة، ساق الرازي الشروط الثمانية والتي لا بد أن تتوفر في إبصار المبصر، فنقل عن شيخه **أبي الحسن الأشعري** مذهبه في **التجويز**.

حيث قال **الرازي رحمه الله**: (وأما **أبو الحسن الأشعري**، فمذهبه: أن عند حصول هذه الأشياء (الشروط الثمانية) يجوز أن لا يحصل الإبصار، وعند عدمها يجوز أن يحصل.

فعلى هذا لا يمتنع أن يحضر عندنا جبال شاهقة، وأصوات عالية، ونحن لا نبصرها، ولا نسمعها، ولا يمتنع أيضاً أن يبصر الأعمى الذي يكون بالمشرق: بقة بالمغرب فهذا مذهبه.

والمسألة الثالثة: أن مذهبه: أنه يجوّز انقلاب الجبال ذهباً ابريزاً، ويجوز انقلاب مياه الأودية دماً وغيره، ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين. وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى)[1].

والقول بالتجويز – بحسبهم – يعني: أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز أن يكون العالم على شكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه.

أو تكون حركة كل متحرك إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها. حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، أو إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، والعكس صحيح[2].

فإرادة الله قديمة قائمة بذاته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا يمكن – في ظنهم– أن تقيد هذه الإرادة المطلقة بقصد أو غرض.

وكذلك فإن المصالح – على رأيهم - ليست في ذاتها مصالح، ولا المفاسد في ذاتها مفاسد ابتداءً.

بل يمكن أن ينعكس الأمر بينهما تماماً بناء على قولهم بـ: **مبدأ التجويز**، والذي يلزم منه لوازم باطلة، ومحالات شنيعة.

---

[1] النبوّات، الرازي، ص ١٠٦.

[2] انظر: النظامية، الجويني، ص ١٣ وما بعدها.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

لكون (الأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبة وإضافة فقط، وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم، بل إذا قال: ﴿**يأمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ الْخَبَائِثَ**﴾ [الأعراف: (١٥٧)]، فحقيقة ذلك عندهم أنه يأمرهم بما يأمرهم، وينهاهم عما ينهاهم، ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم)[١].

ويقول **الجويني** في تقريره **لمبدأ التجويز** مستدلاً لحدوث العالم: (وما شاهدنا منها واتصلت به حواسُنا، وما غاب منها عن مُدرك حواسنا متساوية في ثبوت حكم الجواز لها...والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكّلة، لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى...

فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها) [٢].

وفي التأكيد على المعنى السابق يقول **الباقلاني رحمه الله**: (و يدلُّ على ذلك أيضاً علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب) [٣].

وفي سياق هذا المعنى يقول **ابن تيمية رحمه الله**: (ويقولون: إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى) [٤].

فالأشاعرة قرروا أن الباري ﷻ لا تعلل أفعاله بالأغراض، والغايات، والبواعث، بل يفعل ﷻ بمحض المشيئة والإرادة من غير أن يتوقف فعله على حكمة سواء كانت هذه الحكمة تعود إليه، أو تعود إلى خلقه.

بل يفعل ﷻ – في ظنهم - لا لعلة، ولا غاية، ولا قصد.

بل ما يقع من حكم إنّما يأتي اتفاقياً لا لمرجح رجحه، بل الإرادة ترجح بين الأشياء بلا مخصص لذلك.

فخلق ﷻ الخلقَ (وأمر بالمأمورات لا لعلةٍ، ولا لداعٍ، ولا باعثٍ، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، وصرف الإرادة)[٥].

ماثَمَّ غيرُ مشيئة قد رَجَّحَتْ ... مَثَلاًعلى مثلٍ بلا

---

(١) مجموع الفتاوى، ٤٣٣/٨.

(٢) النظامية، ص ١٦.

(٣) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٤٣/١.

(٤) مجموع الفتاوى ، ٤٣٣/٨.

(٥) مجموع الفتاوى، ٨٣/٨ .

رجحان(١)

فالإرادة – عندهم – لا يحتاج معها إلى مخصص، لأن الإرادة هي التي تخصص، وهذا عملها، فهي التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، فيجوز على الإنسان – مثلاً – أشياء كثيرة متقابلة، فيمكن أن يكون صحيحاً أو مريضاً، غنياً أو فقيراً، ونحو ذلك.

هذا هو مجمل المنزع الذي وقع الأشعرية إلى ما ذكروا من إبطال الحكم والتعليل، وسيتم بحثه فيما يلي من المطالب:

---

(١) التعليق المختصر على القصيدة النونية، ٤٢/١ .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الثاني: العلة الشرعية عند الأشاعرة

مدخل لبيان اختلاف الناس في العلة الشرعية:

تنازعت الطوائف في مسألة الحكمة والتعليل، إذ (القول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط، بل هو قول جماهير طوائف المسلمين من أهل التفسير، والفقه، والحديث، والتصوف، والكلام، وغيرهم.

فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في الأحكام الشرعية.

وإنّما ينازع في ذلك طائفة من نفاة القياس وغير نفاته.

وكذلك ما في خلقه من المنافع والحكم والمصالح لعباده معلوم، وأصحاب القول الأول **كجهم بن صفوان** وموافقيه **كالأشعري** ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب **مالك والشافعي وأحمد** وغيرهم يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله بل ليس فيه إلا لام العاقبة.

وأما الجمهور فيقولون بل لام التعليل داخلة في أفعال الله وأحكامه...)[١].

والمذهب الوسط بين المذاهب الأخرى هو مذهب أهل السنة الذي أثبت الحكمة في أفعال الله سبحانه وتعالى وأحكامه بأنواعها الثلاثة[٢]:

- تلك الحكمة الموجودة في نفس الفعل، كالصدق والعدل.
- والحكمة المكتسبة للفعل من الأمر كحسن الصلاة وقبح الخمر.
- والحكمة الناشئة من نفس الأمر، كأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، إذ كان المقصود الابتلاء.

فيعتقدون أنه حكيم، وأن أفعاله معللة بالحكم والغايات الحميدة، فأفعاله سبحانه وتعالى مقصودة له سبحانه وتعالى، يعود عليه منها محبته لها ورضاه.

فاعلم (أنه لم يخلق عبثاً، ولم يترك سدى، وأن له سبحانه وتعالى في كل مخلوق حكمة باهرة، وآية ظاهرة)[٣].

فالمتفق عند أهل السنة أن أفعاله سبحانه وتعالى لا تخلو من الحكمة، إذ هو منزّه عن العبث، فأفعاله متقنة ذات حكمة بالغة، يفعل ما يشاء ويختار، سبحانه وتعالى.

هكذا هو مذهب أهل السنة إذ هو(في المذاهب كالإسلام في الأديان، وعليه سلف الأمة، وأئمتها، والفقهاء المعتبرون من إثبات الحكم، والأسباب،

---

(١) دقائق التفسير، ١٠٩/٢. وانظر: مفتاح دار السعادة، ٤٣/٢.

(٢) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة، ص ٢٥٤، حاشية رقم: (٤) .

(٣) شفاء العليل، ٧٨/١.

والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره، وإثبات لام التعليل، وباء السببية في القضاء والشرع، كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة، واتفق عليه الكتاب والميزان)[1].

---

(1) إعلام الموقعين، ٣٣٦/١.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ومن المعلوم أن الله ﷻ هو الذي خلق الخلق لعبادته، وعلى الخلق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، منقادين لأحكامه الشرعية تعبداً له ﷻ دون النظر إلى العلم بحكمتها.

ولكن العلماء المحققين قد تتبعوا نصوص الوحيين فوجدوا أنها تشير إلى غاية، ومصلحة قد أرادها الله ﷻ بعباده، واستنبطوا من هذه الغايات والمصالح ما يدلُ على أن العلة بالمعنى الأصولي قد تأتي على معنى المصلحة والحكمة، وإن كان الفرق بين العلة والحكمة واضح في أن الشريعة لم تعلق الأحكام بحكمها لعسر التحقق من وجود الحكمة، وأنها غير منضبطة، ولكن يبقى أن أحكام الشريعة شرعت لتحقيق مصالح العباد، فكتب الله القصاص في القتلى حفظاً للنفس، وحرّم السرقة حفظاً لأموال الناس ونحو ذلك من المقاصد المبثوثة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الكلام في التعليل في أصول الفقه له ارتباط بالكلام في التعليل في أصول الدين، وتتعلق به مسائل ومن أهمها **مسألة السببية** وما يترتب عليها من مسائل عقدية كمسألة الحكمة والتعليل.

ولكن الملاحظ على العلة الشرعية عند الأشاعرة أنها قد تأثرت بما يعتقدونه من آراء كلامية، فمنهم من يتناقض في تقرير مسألة العلة بحسب المجال الذي يتحدث فيه، فقد يطّرد كلامه عن العلة في أصول الفقه، ويناقض ذلك الاطّراد يوم أن يكون مجاله عن الحديث في أصول الدين.

ولعل الذي يوضح تناقض الأشاعرة حيرة **السبكي**[1]، حيث يقول: (المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث، وتوهم كثير منهم منها أنها باعثة للشرع على الحكم، كما هو مذهب قد بيّنا بطلانه **فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين**)[2].

وقد ذكر الزركشي أن العلة شرط في صحة القياس، وهي الجامعة بين الأصل والفرع.

بل هي ركن من أركان القياس الذي لا يقوم إلا به. وهذا قول أكثر

---

(1) علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف، القاضي، أبو الحسن السبكي ثم المصري الشافعي، ولد القاضي الكبير زين الدين، مولده سنة ثلاث وثمانين وستمائة، انظر: معجم المحدثين، ١٦٦/١.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، ٤١/٣.

المتكلمين[١].

وتأثير العلة في الحكم كتأثير المرض على المريض، وهو قول جمهور القياسيين، والفقهاء.

وفي الاصطلاح تجد أن العلة على أقوال[٢]:

القول الأول : أنها الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته، بل بجعل الشارع .

القول الثاني : أنها المؤثر في الحكم بذاتها لا بجعل الله. **وهو قول المعتزلة،** وهذا بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي.

القول الثالث : أنها الوصف الباعث على الحكم، أي مشتملة على حكمة صالحة تكون مقصودة للشارع في شرع الحكم، وهذا بناء على تعليل أفعال الرب بالأغراض، **وهو القول الصحيح الذي دل عليه الدليل.**

القول الرابع : أنها الوصف المعرف للحكم بوضع الشارع، كالإسكار، فإنه كان موجوداً في الخمر ولم يدل وجوده على تحريمها حتى جعله صاحب الشرع علة في تحريمها، فالإسكار وصف معروف، أي علامة على الحكم، وهو التحريم الذي وضعه الشارع. **وليست مؤثرة؛ لأن المؤثر هو الله؛** ولأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث، **وهو مذهب الأشعرية.**

وقد ثبت في علم الكلام – عند الأشاعرة – أن تأثير العلة الفاعلة في المعلول ليست من العلة نفسها، بل المعلول جاء بإيجاد الله ﷻ له عقب العلة، وقد انسحب هذا المعتقد على العلة الشرعية. لأنَّ (كل من جَعَلَ الْعِلَلَ الْعَقْلِيَّةَ مُؤَثِّرَةً بِذَوَاتِهَا، يَجْعَلُ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّة كَذَلِكَ) [٣].

فاشتبه عليهم الأمر عند قول المعتزلة (أَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِوُجُوبِ الْقِصَاصِ بِمُجَرَّدِ الْقَتْلِ الْعَمْدِ الْعُدْوَانِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ عَلَى إيجَابٍ مِنْ مُوجِبٍ) [٤].

فأصبحت العلة الشرعية علامة على الحكم، لا مؤثرة فيه.

وإذا قالوا: بتأثيرها في الحكم، **فمرادهم من التأثير**: أنّها جعلت علامة على الحكم، وليست موجبة للحكم.

وفي هذا المعنى ورد قولهم بإن (المراد من تأثيرها في الحكم -دون ما عداها- أنها جعلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي فيه، وليس المراد أنها

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/١٠١ .

(٢) انظر: شرح التلويح، ٢/١٣٢، ١٥٣، وانظر:روضة الناظر، ابن قدامة، ١/٥٦ وما بعدها، وانظر:معالم أصول الفقة عند أهل السنة، ص ١٩٦ وما بعدها. وانظر: العلة عند الأصوليين، ص ٤ .

(٣) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، المحبوبي، ٢/١٣٣.

(٤) المصدر السابق، ٢/١٣٣.

موجبة لثبوت الحكم لا محالة كالعلة العقلية) [1].

فتجد أن الجمهور من الأشاعرة على أن أفعال الباري ليست معللة بمصالح وأغراض؛ لأن التعليل يؤدي إلى نفي الاختيار عن الباري، إذ بالتعليل يكون مستكملاً، وبغيره يكون ناقصاً.

ودليلهم في ذلك (أَنَّهُ إنْ فَعَلَ لِغَرَضٍ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ حُصُولُ ذَلِكَ الْغَرَضِ أَوْلَى بِهِ مِنْ عَدَمِهِ، امْتَنَعَ مِنْهُ فِعْلُهُ، وَإِنْ كَانَ أَوْلَى بِه، كَانَ مُسْتَكْمِلًا بِهِ، فَيَكُونُ نَاقِصًا فِي ذَاتِهِ) [2].

وهذا – أيضاً - هو الذي جعلهم يقولون بأن العلة الشرعية مجرد علامة على الحكم وليست مؤثرة فيه.

(وَقَالُوا الْعِلَلُ الشَّرْعِيَّةُ كُلُّهَا مُعَرِّفَاتٌ ؛ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ فِي الْحَقِيقَةِ بِمُؤَثِّرَةٍ بَلْ الْمُؤَثِّرُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى) [3].

وهذا خلافاً للمعتزلة القائلين: بأن الأحكام الشرعية شرعت لمصالح العباد، فكل حكم له علة أثرت فيه، فهي مؤثرة وباعثة على الحكم.

أما عن رأي الأشعرية في تعريفهم للعلة، فالعلة على القول الصحيح وفي معناها الحقيقي لا يوافق مذهب الأشاعرة، إذ قالوا: بعدم تأثير العلة في معلولها كما تقدم بيانه.

فالعلة عندهم تعرف بحدود كثيرة تتفق في أنها ليست المؤثرة في الحكم.

وإليك جملة من النصوص التي تؤكد مذهبَ الأشاعرةِ، ومن وافقهم، بأن: العلة أمارةٌ وعلامةٌ وليست مؤثرةً :

يقول **الغزالي رحمه الله** : (...ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب **علامات** لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى **العلامات المظهرة)** [4].

ويقول **الإيجي رحمه الله:** (الأولى في تعريفهما والأقرب، ما قيل فيه، قول القاضي **الباقلاني:** العلة صفة توجب لمحلها حكماً، فيخرج بقوله صفة الجواهر فإنها لا تكون عللا للأحوال، ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، ١١٩/٤. وانظر: التقرير والتحبير، ٣١٥/٣.

(2) شرح التلويح على التوضيح، ١٣٥/٢. وانظر: حاشية العطار على جمع الجوامع، ٣١٨/٢.

(3) شرح التلويح على التوضيح، ١٣٣/٢.

(4) المستصفى ٧٥/١.

وقدرته فإنهما علتان لعالميته وقادريته)[١] .

وبناء على تعريفه للعلة فإن المعلول: (هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها)[٢].

ويقول **الأنصاري**[٣]**رحمه الله**: (إن قول الأئمة في تصرفات السكران أنها من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، معناه: أن أقواله وأفعاله أسباب **معرفات** للأحكام بترتبها عليها) [٤].

ويقول **الرملي**[٥]**رحمه الله**: (قوله **المعرف** للحكم، أي الذي هو علامة عليه وليس مثبتا له)[٦].

ويقول **السبكي رحمه الله**: (العلة وهي **المعرف** للحكم)[٧].

وذكر **السبكي رحمه الله** مذهب الأشاعرة في العلة في مقابل قول المعتزلة، ورد على **الآمدي**، **وابن الحاجب** [٨] في قولهم بالباعث وضعّفه، لكونه مستحيل في حق الله تعالى عنده؛ لأن من قال بالباعث والغرض فقد قدح في كمال الباري جل جلاله، ونسبه إلى النقص سبحانه وتعالى، وهو في حقه عز وجل باطل.

فيقول: (**وأكثر الأشاعرة** أنها المعرف للحكم وقد يقال **العلامة**

---

(١) المواقف، ١/ ٤٦٠.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٤٦٠.

(٣) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصارى القاهرى الأزهرى القاضى الشافعى، ولد سنة ٨٢٦ للهجرة فحفظ القرآن وعمدة الأحكام وبعض مختصر التبريزى، مات سنة ٩٢٦ هـ، انظر: البدر الطالع، ٢٥٢/١، وانظر: الضوء اللامع، ٢٣٤/٣.

(٤) حاشية الجمل على المنهج، زكريا الأنصاري،٣٢٢/٤.

(٥) شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، تتلمذ على القاضي زكريا بن محمد الأنصاري ولازمه وانتفع به، وأذن له أن يُصلح في كتبه في حياته وبعد مماته ولم يأذن لأحد سواه في ذلك. المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ، انظر: الكواكب السائرة ٢|١١٩، وشذرات الذهب ٨|٣١٦، والأعلام ١|١٢، ومعجم المؤلفين ١|٢٢٤.

(٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي ، ١٨٠/١.

(٧) الإبهاج، السبكي، ٣٩/٣.

(٨) أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي، برع في الأصول و العربية، و له في الأصول كتاب: "منتهى السوَل و الأمل في علمي الأصول والجدل" و هو تلخيص كتاب: "الإحكام" للآمدي، توفي سنة ٦٤٦هـ. انظر: معرفة القراء الكبار، ٦٤٩/٢.

والإمارة ...

والثالث: وهو قول المعتزلة، أنها المؤثر في الحكم بذاته وهو باطل؛ لأنه مبني على التحسين والتقبيح؛ ولأن الحكم قديم والوصف حادث فيستحيل تعليله به.

والرابع: واختاره **الآمدي** وابن الحاجب أنها الباعث أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.

وهو ضعيف لاستحالته في حق الله تعالى؛ لأن من فعل فعلاً لغرض فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله، وإلا لم يكن غرضاً، وإذ كان حصول الغرض أولى، وكان حصول تلك الأولوية متوقفاً على فعل ذلك الفعل كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير، فتكون ممكنة غير واجبة لذاته لضرورة توقفها على الغير، فيكون كماله تعالى ممكناً غير واجب لذاته وهو باطل)[1].

ومع قول **الآمدي** بالغرض والباعث إلا أنه يبقيها على أنها علامة ومعرف للحكم ووصف لا غير بدون تأثير.

يقول: (وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية، فلله تعالى فيها حكمان:

أحدهما: الحكم المعرف بالسبب.

والآخر: السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم، وفائدة نصبه سبباً معرفاً للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي، حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية)[2].

فهو بذلك موافق للأشاعرة في الباطن، ومخالف لهم في الظاهر، حيث يظهر من كلامه تطور الفكر الأشعري في التعليل من جهة الانفصال بين النظرية والتطبيق.

وقال **العطار**[3] **رحمه الله:** (من أركان القياس العلة...قال أهل الحق: هي المعرف للحكم)[4].

---

(1) الإبهاج، ٤٠/٣.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١٧٣/١.

(3) حسن بن أحمد بن حسن المحدث المقرئ، أبو العلاء العطار، شيخ همدان، ولد سنة ٤٨٨ هـ، ومات سنة ٥٦٩ هـ. انظر: التاج المكلل، للقنّوجي، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(4) حاشية العطار، ٢٧٢/٢ .

وقال **ابن الشاط** [1]: (حد بعض الأصوليين السبب والعلة بالوصف الظاهر المنضبط **المعرف** للحكم)[2].

ويقول **الجرجاني** : (... العلة عند الأصوليين **المعرف** للحكم)[3].

وينفي **الجويني** العلل العقلية، وأن ما يسمّى علل سمعية فإنما هو **علامة وأمارة**.

يقول: (فنقول لهؤلاء، العلل العقلية لا حقيقة لها، ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول، ثم يقال لهم ما يسمّى علة سمعية فهي **أمارة** في مسلك الظن، وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية، ثم الأدلة العقلية إذا اقتضت في ثوبتها مدلولاتها لم يقتض انتفاؤها انتفاء مدلولاتها، كالفعل إذا دل على الفاعل لم يدل عدمه على عدم الفاعل)[4].

وإذا كان الأشاعرة يرون أن العلة الشرعية **علامة فقط لا تأثير لها**، فلم يكن هذا المذهب مطّرداً معهم.

حيث ظهر التناقض من أساطينهم في تأثير العلة الشرعية في الحكم.

فهذا **الغزالي** يؤكدُ على **تأثير المشقة** في إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض، إذ يقول (...أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلاً بالحرج والمشقة **فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة**، كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر) [5].

وعند ترجيحه بين العلل أثبت **تأثير العلة** في محل وجودها، فقال (لِأَنَّ تَأْثِيرَ الْعِلَّةِ إنَّمَا يَكُونُ فِي مَحَلِّ وُجُودِهَا، أَمَّا حَيْثُ لَا وُجُودَ لَهَا كَيْفَ يُطْلَبُ تَأْثِيرُهَا) [6].

وهذا **الرازي** يثبت تأثير السكر في الحكم بالتحريم على كل مسكر فيقول: (...مثال **تأثير** النوع في النوع، أنه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم، كان النبيذ ملحقاً بالخمر، لأنه لا تفاوت بين العلتين وبين

---

(1) أبو القاسم، القاسم بن عبد الله بن محمد، المعروف بابن الشاط، الفقيه المالكي، من مؤلفاته: " تهذيب الفروق "، مات سنة ٧٢٣ هـ، انظر: الديباج المذهب، ٣٢٤-٣٢٥ .

(2) الفروق، ابن الشاط، ٢٨٠/٢.

(3) التعريفات، ٥٢٣/١ وما بعدها .

(4) البرهان، الجويني، ٢/ ٥٥١.

(5) المستصفى، ٣٢٠/١.

(6) المصدر السابق، ٣٨١/١.

الحكمين إلا اختلاف المحلين، واختلاف المحل لا يقتضي ظاهراً اختلاف الحالين)[1].

والحاصل: أن المعتزلة رأت أن العلة – عقلية أو شرعية- وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، **حيث أنها مؤثرة بذاتها**، فالعلة الشرعية أثرت في معلولها وهو الحكم، **وذلك بناءً على عقيدتهم في التحسين والتقبيح الذاتيين**.

أما الأشاعرة فليست العلة الشرعية على الوصف الذي ذكرته المعتزلة، بل هي **علامة** جعلها الشارع دالة على الحكم، **دون أن يكون لها تأثير يذكر، وذلك بناءً على نفيهم لحقائق الأشياء الذاتية**، والذي ترتب عليه نفيهم للحكمة في أحكام الله.

وبما تقدم إيضاحه يظهر لك جليّاً قوة الصلة بين نفي الأشاعرة لخصائص الأشياء، وتعريفهم للعلة، وأن الترابط بين مبحث تعريف العلة - قبل الحديث عن الحكمة في أفعال الله عند الأشاعرة – ترابط منطقي يستدعي هذا النسق في ترتيب الأفكار.

فنفيهم لقانون الاطّراد (خصائص الأشياء)، هو الذي أثر في قولهم بإن العلة الشرعية مجرد علامة.

مما جعلهم يقولون أن أفعال الله تعالى خالية من المصلحة، والحكمة.

---

[1] المحصول، ٢٢٦/٥. وانظر: المصدر السابق، ٣٥٥/٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الثالث: مستند الأشاعرة في نفي الحكمة في أفعاله ﷻ

علل الأشاعرة ما ذهبوا إليه بناءً على أدلة عقلية خلاصتها في النقاط التالية:

أولاً: إن الغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل، فهو باعث لله على الفعل، وهو يوهم القهر، تعالى الله عن ذلك.

ثانياً: إن القول بالتعليل يلزمه استكمال الباري بالغير، وهو محال.

ثالثاً: إن القول بالغرض يترتب عليه محال، وهو التسلسل.

رابعاً: إنه لا غرض يتصور هنا إلا اللذة، والنفع، ودفع الألم، وهو في حق الله ﷻ محال.

مستدلين على نفي الغرض بقوله ﷻ: ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾ [الأنبياء: الآية: (٢٣)][1].

والواقع أن نصوص أئمة الأشاعرة قد تكاثرت في تقرير هذا المذهب، **فأبو الحسن الأشعري رحمه الله** يؤكد على هذا المعنى في معرض تقريره لنفي العلة في أفعال الباري ﷻ، فيقول: (**ولا لأفعاله علل**؛ لأنه مالك غير مملوك، ولا مأمور، ولا منهي)[2].

والشهرستاني رحمه الله يقرر (إبطال الغرض والعلة في أفعال الله ﷻ)[3].

ثم يقول:(مذهب أهل الحق: أن الله ﷻ خلق العالم بما فيه من الجواهر، والأعراض، وأصناف الخلق، والأنواع **لا لعلة حاملة له على الفعل**.

سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة، إذ ليس يقبل النفع والضر.

أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق، **إذ ليس يبعثه على الفعل باعث**.فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه)[4].

ويقول **الباقلاني رحمه الله**: (...فهل تقولون إن صانع العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداع دعاه إلى فعله، ومحرك حركه، وباعث بعثه، وغرض أزعجه، وخاطر اقتضى وجود الحوادث منه، أم صنعه لا لشيء مما سألت عنه؟.

قيل: إنه ﷻ صنع العالم لا لشيء مما سألت عنه.

---

(١) سيأتي التفصيل في المسألة مع المناقشة بإذن الله تعالى.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ٢٤١/١ .

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٧٩.

(٤) المصدر السابق،ص ١٧٩.

فإن قيل: وما الدليل على ذلك؟ قيل: الدليل عليه أن الدواعي المزعجات، والخواطر، والأغراض إنما تكون وتجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع، ودفع المضار، وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام، واللذات، وميل الطبع، والنفور، وكل ذلك دليل على حدوث من وصف به وحاجته إليه، وهو منتف عن القديم ﷻ)[١].

ويقول **الرازي** : (فلا جرم أن الله ﷻ يفعل **لا لغرض يعود إليه**)[٢].

ثم بيّن أن:(كل من فعل فعلا لغرض فإنه مستكمل بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الله ﷻ محال)[٣]، وأن (حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذة ورفع الألم، ولا لذة إلا والله ﷻ قادر على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط، ولا ألم إلا والله ﷻ قادر على دفعه ابتداء من غير شيء من الوسائط، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون فاعليته لشيء لأجل تحصيل اللذة أودفع الألم)[٤] .

ويقول **الآمدي رحمه الله** : (مذهب أهل الحق: أن البارى ﷻ خلق العالم وأبدعه **لا لغاية يستند الإبداع إليها**، ولا **لحكمة** يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر **لم يكن لغرض قاده إليه**، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان)[٥] .

على أنه ينبغي **التنبيه** إلى أمر، وهو أن من العدل أن يقال: **إنـهم لا ينفون الحكمة بإطلاق، وإنما ينفون أن تتوقف أفعال الباري ﷻ عليها.**

وفي هذا المعنى يقول **أبو الحسن الأشعري رحمه الله:** (إن أفعال الله عدل وحكمة وحق وحسن لأعيانها لا لمعنى)[٦].

وكان **أبو الحسن الأشعري** (يحيل قول من قال: إن أفعال الله تعالى، تكون **حكمة** لأغراض تتبعها، وفوائد تتعلق بها، بل يكون فعله حكمة منه، وإنه لعينه، لا لمعنى أكثر منها على أي وجه وقع وحدث)[٧].

---

[١] تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ٥٠/١ .
[٢] المحصول في علم الأصول، ١٨٦/٥ .
[٣] المصدر السابق، ١٨٥/٥ .
[٤] المصدر السابق،١٨٨/١.
[٥] غاية المرام في علم الكلام، ٢٢٤/١.
[٦] مقالات أبي الحسن الأشعري، ص١٤٢.
[٧] المصدر السابق، ص١٤٢.

وفي نفس المعنى يبيّن **ابن تيمية رحمه الله** أنه قد **(أجمع المسلمون على أن الله ﷻ موصوف بالحكمة)**[١].

أما نفي العلة، والباعث، والغرض، والقصد فلا استثناء عندهم في ذلك.

فهم وإن كانوا لا يمنعون وجود الحكمة في أعيان أفعال الباري سبحانه وتعالى، إلا أن هذه الأفعال لا تتوقف على القصد بالفعل، ولا من أجل الفعل.

وفي هذا المعنى يقول **الجرجاني رحمه الله** إن الله : (يفعل ما يشاء بقدرته، ويحكم ما يريد بحكمته، لا مانع لمشيئته، ولا راد لحكمه، **لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل**؛ لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكماله بغيره، وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته، وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله ﷻ؛ لأنها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، إلا أنها ليست عللاً لأفعاله ولا أغراضاً له منها)[٢].

ففعله محكم ومتقن، لكن حكمته تظهر - عندهم- بعد الفعل لا قبل الفعل، فالحكم والمصالح لاتحصى في أفعاله، غير أن هذه الأفعال ليست متوقفة على القصد والغرض.

فالحكمة (ترجع إلى علمه بأفعال العباد، وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم، والإرادة، والقدرة)[٣].

إلى ما تقدم إيراده من الأدلة التي استدل بها الأشاعرة على نفي أن تكون أفعال الله ﷻ وأحكامه معللة بالأغراض فقد استند **الرازي على حجج عقلية** تدل – في نظره - أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله ﷻ وأحكامه معللة بعلة البتة، وهذه خلاصة ما استدل به **الرازي** على النحو التالي:

أولاً: أن من فعل فعلا لتحصيل منفعة، أو دفع مضرة، كان ناقصاً بدونها مستكملا بها، والاستكمال في حق الله ﷻ محال[٤].

وفي توضيح الحجة السابقة يقول **ابن القيم** مبيّناً مستند **الرازي** في تقريره لمذهب الأشاعرة في هذه المسألة: (فنقول ما قاله أفضل متأخريهم **محمد بن عمر الرازي**: كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة، أو لدفع مفسدة، فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى من عدم تحصيلها، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل ذلك، ومن كان كذلك كان ناقصاً بذاته،

---

(١) منهاج السنة النبوية، ١/١٤١.
(٢) المواقف، ١/١٢.
(٣) منهاج السنة النبوية، ١/١٤١.
(٤) انظر: الأربعين، الرازي، ص ٢٤٠.

مستكملاً بغيره، وهو في حق الله محال)[1].

ثانياً: لو كانت أفعاله ﷻ معللة بعلل، فإن تلك العلل إما أن تكون قديمة، وعليه فإن ذلك يخالف ما قام عليه الدليل من كون كل ما سوى الله حادث، أو تكون حادثة، فإن حدثت بغير سبب، فهذا ترجيح بلا مرجح، وإن حدثت لعلة، لزم تسلسل العلل وكلاهما محال في حق الله ﷻ[2].

ثالثاً: من المعلوم أن جميع الأغراض تعود إلى أمرين:

الأول: تحصيل المنفعة واللذة .

الثاني: دفع المضرة والألم .

وكلاهما في حق الله محال، لأنه ﷻ قادرعلى تحقيق ما يريد بغير واسطة.

وعليه فإن القول بأن القادر يحقق المراد بوسائط، هو نوع من العبث، وهذا في حق الله محال[3] .

رابعاً: أن القول بأن أفعاله ﷻ معللة بالأغراض يخالف الواقع المشاهد، ذلك أن الدنيا مليئة بالشرور، كالكفر والفسوق والعصيان، فأين الحكمة من كل ذلك ؟[4].

خامساً: ساق **ابن القيم** دليلا آخر استدل به نفاة الحكمة والتعليل، فقال: (قال نفاة الحكمة: لو وجب أن يكون خلقه وأمره معللاً بحكمة وغرض، لكان خلق الله العالم في وقت معين دون ما قبله ودون ما بعده معللاً برعاية غرض ومصلحة.

ثم تلك المصلحة والغرض إما أن يقال كان حاصلاً قبل ذلك الوقت، أو لم يكن حاصلاً قبله.

فإن كان ما لأجله أوجد الله العالم في ذلك الوقت حاصلاً قبل أن أوجده فيلزم أن يقال: إنه كان موجداً له قبل أن لم يكن موجداً له، وذلك محال.

وإن قلنا إن ذلك الغرض والمصلحة لم يكن حاصلاً قبل ذلك الوقت وإنما حدث في ذلك الوقت فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت إما أن يكون مفتقراً إلى المحدث، أولا يفتقر، فإن لم يفتقر، فقد حدث الشيء لا عن موجد ومحدث، وهو محال.

---

(1) شفاء العليل، ١/ ٢٠٦ .

(2) انظر: الأربعين،ص٢٤٠، وانظر: **شفاء العليل،٢٠٩/١. وانظر:التفسير الكبير ،٢٦/١٧.**

(3) انظر: الأربعين، ص ٢٤٠.

(4) شفاء العليل،٢١٦/١.

وإن افتقر إلى محدث، فإن افتقر تخصص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلى غرض آخر عاد التقسيم الأول فيه، ولزم التسلسل.

وإن لم يفتقر إلى رعاية غرض آخر فحينئذ تكون موجِديّةُ الله سبحانه وخالقيتُه غنية عن الأغراض والمصالح وهذا هو المطلوب)[(١)].

ونتيجة لذلك المذهب؛ فقد ترتب عليه إن الأشاعرة تنكر كل لام تعليل وتقول أنها لام عاقبة وصيرورة.

وفي هذا المعنى يقرر **الشهرستاني** نفي لام التعليل في القرآن فلا يسأل ﷻ عن أمره القدري الكوني، ولا عن أمره الشرعي.

إذ يقول: (وأما الآيات في مثل قوله ﷻ: ﴿**وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**﴾ [الجاثية: (٢٢)] فهي لام المآل وصيرورة الأمر، وصيرورة العاقبة، لا لام التعليل، كما قال ﷻ: ﴿**فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً**﴾ [القصص: (٨)]، وقوله: ﴿**جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ**﴾ [غافر: (٦١)]، واعلم أنه كما لا تتطرق **(لِمَ)** إلى ذات الباري ﷻ وصفاته، لم تتطرق إلى صنائعه وأفعاله، حتى لا يلزم أن يجاب؛ لأنه كذا أو لكونه كذا، فلا يقال لِمَ وجد، ولِمَ كان العالم، ولا يقال لِمَ أوجد العالم، ولِمَ خلق العباد، ولِمَ كلف العقلاء، ولِمَ أمرَ ونهى، ولِمَ قدَّرَ وقَضَى ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[الأنبياء: (٦١)])[(٢)].

ويشير **ابن تيمية** إلى من قال بذلك المذهب: (**كجهم بن صفوان**، وموافقيه، **كالأشعري** ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله، بل ليس فيه إلا لام العاقبة)[(٣)].

---

(١) شفاء العليل، ٢١٥/١. وانظر: الأربعين، ص ٢٤١.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٨٣.

(٣) منهاج السنة النبوية، ١٤٢/١. وانظر: طريق الهجرتين، ١٩٧/١. وانظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، ٣٦/١.

المطلب الرّابع: نقد موقف الأشاعرة من الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ

قد تقدم أن الأشاعرة لا يعللون أفعال الله ﷻ بالحكم والغايات، وأنه لا يمكن أن يفعل فعلا يستكمل به نقصاً، وإنما أفعاله ﷻ بمحض المشيئة، وصرف الإرادة، وبالتالي فإن تحقيق الحكم المقصودة لا يتأتّى قبل فعله، بل الحكم تأتي عقب حصول الفعل لا قبله، إذ ليس له باعث يبعثه على الفعل.

يبيّن **التفتازاني رحمه الله** رأيه في المسألة والمخالف لمذهب الأشاعرة، إذ يقول: (**الحق أن بعض أفعاله معلل بالحكم والمصالح**، وذلك ظاهر والنصوص شاهدة بذلك، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله من غرض فمحل بحث.

وأما **أحكامه** تعالى فهي معللة بالمصالح ودرء المفاسد عند فقهاء الأشاعرة، بمعنى: **أنها معرفة للأحكام** من حيث إنها ثمرات تترتب على شرعيتها، وفوائد لها، وغايات تنتهي إليها متعلقاتها من أفعال المكلفين، لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها)[١].

ولكن الأشاعرة لا يستندون - فيما ذهبوا إليه من نفي التعليل - على نص صريح لا من كتاب ولا سنة، وإنما هي شبهات وقعت لهم حينما عولوا على العقل في استدلالاتهم، مع أن العقل لا يمكن له أن ينفرد بمعرفة الحق استقلالاً من غير هدي الكتاب والسنة.

وتنزيه الباري ﷻ عن الأغراض، يناقش من جانبين[٢]:

الأول: إن كان المقصود نفي التشبيه بأغراض المخلوقات فهذا حق لا مرية فيه، فليس كمثله شيء.

الثاني: إذ أريد بنفي الغرض أنه لا يفعل شيء لشيء آخر، ولا يأمر لمصلحة، ولا ينهى لمفسدة فهذا باطل.

ونفيهم للحكمة في أفعال الله ﷻ ظاهر الفساد، إذ آل إلى لوازم باطلة يرفضها العقل فضلا عن الشرع.

وفي بيان تهافت هذا القول، يقرر **ابن تيمية** أنه (قول ضعيف مخالف للكتاب، والسنة، ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضاً للمعقول الصريح.

فإن الله نزّه نفسه عن الفحشاء فقال:﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾[الأعراف: (٢٨)]، كما نزّه نفسه عن التسوية بين الخير والشر فقال ﷻ: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا**

---

(١) الكليات، ٦٢٢/١.

(٢) انظر: الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، ناصر بن حمد الفهد، ص ٤٧.

الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[الجاثية: (٢١)]، وقال ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾[القلم :(٣٥ : ٣٦)]، وقال : ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾[ص : (٢٨)].

وعلى قول النفاة لا فرق في التسوية بين هؤلاء وهؤلاء، وبين تفضيل بعضهم على بعض، ليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر)[١].

ونفي الحكمة في أفعال الله ﷻ **يستلزم** كثيراً من الأمور الباطلة والمستقبحة في حق الله ﷻ باتفاق المسلمين، إذ نفيها يؤدي إلى التناقض وانسداد باب إثبات النبوة.

فالأشاعرة يقولون بأن الله ﷻ قادر على فعل كل ممكن، بمعنى أنه يجوز أن يخلق الخارق للعادة على يد المتنبئ الكاذب أو الصادق على حد سواء؛ لكون دلالة المعجزة – عندهم- **(دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة)**[٢].

وفي تقريرهم بخلق ذلك على يد المتنبئ الكاذب يلزمهم أمور شنيعة لا مفر لهم منها:

أولاً: أنهم وقعوا في وصف الله ﷻ بإضلال الخلق؛ لخلقه خرق العادة على يد المتنبي الكاذب.

ثانياً: إذا قالوا: أنه ﷻ ليس بقادر على أن يخلق ذلك على يد المتنبي الكاذب، وقعوا في وصف الله ﷻ بالعجز.

ثالثاً: إن قالوا: إن الله ﷻ قادر على خلق ذلك على يد الكاذب، لكن ننزهه عن ذلك لكيلا يلزم عجزه ﷻ، قيل لهم: وحقيقة هذا القول أنكم جعلتموه ﷻ عاجزاً لكيلا يكون عاجزاً، وهذا جمع بين النقيضين.

يحاور **ابن تيمية** – رحمه الله – الأشاعرة بذلك قائلاً:(ما خلقه على يد الصادق هو قادر على أن يخلقه على يد الكاذب أم لا ؟.

فإن قلت: ليس بقادر فقد أثبت عجزه.

وإن قلت: هو قادر على ذلك؛ فالمقدور عندك لا ينزّه عن شيء منه.

وإن قلت: هذا المقدور أنزّهه عنه لئلا يلزم عجزه، كان حقيقة قولك: إثبات عجزه لا نفي عجزه، فجعلته عاجزاً لئلا تجعله عاجزاً، فجمعت بين النقيضين، بين إثبات العجز ونفيه.

وإنما لزمه هذا؛ لأنه لا ينزّه الرب عن فعل مقدور، فاستوت

---

[١] مجموع الفتاوى، ٤٣٣/٨.

[٢] المواقف، ١٤١/٣. وانظر: موقف الأشاعرة من المعجزة، من هذا البحث.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المقدورات كلها في الجواز عليه عنده، ولم يحكم بثبوت مقدور إلا بالعادة، أو الخبر، والعادة يجوز انتقاضها عنده، والخبر موقوف على العلم بصدق المخبر، ولا طريق له إلى ذلك.

فتبين أن كل من لم ينزّه الرب عن السوء، والسفه، ويصفه **بالحكمة** والعدل، لم يمكنه أن يعلم نبوّة نبي، ولا المعاد، ولا صدق الرب في شيء من الإخبار)[1].

وقد تصدى علماء السنة لنفاة الحكمة من الأشاعرة، بإبطال أدلتهم عقلية كانت أم شرعية، ومنهم الإمام **ابن القيم**[2] **رحمه الله**، إذ أورد أوجهاً عدة في نقض ودحض أدلة **الرازي** خصوصاً، والأشاعرة عموماً.

فابن **القيم** يستفسر عن قول **الرازي**: (كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة...كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره...) فيقول:

الجواب الأول ينحصر في ثلاثة أسئلة وهي:

(١) هل تعني أنه عادم لشيء من الكمال الذي لا يجب أن يكون له قبل حدوث المراد؟.

(٢) أم أنه عادم لما ليس كمالاً قبل وجوده؟.

(٣) أم تريد معنى ثالثاً فوق ذلك؟.

ثم قال: فإذا أردت الأول، فذلك باطل؛لأنه لا يلزم من أنه فعل لغرض حصوله أولى من عدمه أن يكون عادماً لشيء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد.

وإن أردت الثاني، لم يكن عدمه نقصاً؛ لأن الغرض قبل وجوده ليس كمالاً، وما ليس كذلك في وقت لا يكون عدمه نقصاً، لأن من الحكم والغايات، ما يكون وجودها وقت وجودها كمالاً وعدمها نقصاً، وما يكون عدمها وقت عدمها كمالاً ووجودها نقصاً.

وعليه؛ فإن النافي هو الذي نسب النقص للباري ﷻ بخلاف المثبت.

وإن أردت أمراً ثالثاً، فلا بد من توضيحه وبيانه حتى يحكم عليه.

الجواب الثاني وينحصر في سؤلين:

(١) هل تعني أن الحكمة حصلت له من شيءٍ مباينٍ له؟ .

(٢) أم تريد أن هذه الحكمة نفسَها هي غيرٌ له؟ .

---

[1] النبوات، ٢٥٤/١.

[2] انظر تفصيل الرد: شفاء العليل، ٢٠٤/١، وما بعدها، وانظر: مجموع الفتاوى، ٤٤/٨ ، ٤٨٦، وانظر: أحكام أهل الذمة، ١١٢٦/٢، وانظر: إعلام الموقعين، ٣٣٦/١. وانظر: طريق الهجرتين، ١٦١/١.

فإن كان الأول، فهو باطل؛ لأنه لا رب غيره ولا خالق سواه، وليس له كمال من غيره بوجه من الوجوه.

وإن أردت الثاني، فالحكمة صفة من صفاته، وصفاته ليست غيراً له، لكونها قائمة بذاته غير منفصلة عنه ﷻ.

الجواب الثالث:

إذا كان سبحانه يفعل من أجل أمر هو أحب إليه مما سواه، فذلك غاية الكمال، وخلافه غاية النقص.

الجواب الرابع:

إن إثبات الحكمة كمال ونفيه نقص، والأمة لم تجمع على نفي تعليل أفعال الله لكونه نقصاً، بل العلم بأنه حكيم في أفعاله ﷻ مركوز في الفطر.

الجواب الخامس:

النقص بين أمرين: إما أن يكون جائزاً، أو ممتنعاً، وكلاهما باطل.

الجواب السادس:

الله منزّه عن النقص عقلاً وسمعاً، وحصول المحبوب له على الوجه الذي أراد، فيكون كمالاً.

الجواب السابع:

القول بأن وجود الحادث في غير وقته الذي وجد فيه ممكن، باطل. بل وجوده في الأزل ممتنع.

وعليه، عدمه لا يكون نقصاً.

الجواب الثامن:

لا يعقل ولا يساغ أن الذي يفعل لحكمة يكون ناقصاً بها كاملاً بدونها.

بل التصريح بأنه يفعل لقصد وغاية أكمل وأولى وأحرى من القول: بأن فعله لحكمة يوجب النقص.

الجواب التاسع:

قولكم بأنه ﷻ يفعل ما يشاء من غير اعتبار للحكمة، جعلكم تقولون **بمبدأ الجواز**.

إذ من الممكن –على مذهبكم- أن يأمر ﷻ بالشرك والظلم والكذب والفواحش، وينهى عن التوحيد والصدق والعدل، ويكفي في رد هذا القول مجرد تصوره .

الجواب العاشر:

أن نفي الحكمة في أفعاله نفي لفعله الاختياري في الحقيقة، وذلك نقص واضح.

أما قولهم: (لو كان فعله ﷻ معللاً بعلة، فتلك العلة إن كانت قديمة...) - وهي

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

مسألة تسلسل العلل- فقد فصّل **ابن القيم رحمه الله** وفنّد الحجة على النحو التالي:

الجواب الأول:

الفعل لا يخلو من:

أن يكون قديمَ العينِ أو قديمَ النوع.

أو لا يمكن أن يكون واحداً منهما.

فإن أمكن أن يكون في الفعل، ففي الحكمة كذلك، وإن لم يمكن، فيقال: إذا كان الفعل حادثَ العينِ أو النوع، كانت الحكمة أيضاً كذلك، فما جاز أن يكون في الفعل جاز أن يكون في الحكمة، وهلم جرا.

الجواب الثاني:

أن القول بأنه خالق لما لم يكن بعد، كمن يقول إنه مريد لما لم يكن بعد؛ لأن القول بقدم كونه فاعلاً كالقول بقدم كونه مريداً، وعليه فإن القول في الحكمة كذلك، إذ لا يلزم من قدم الحكمة قدم الفعل.

الجواب الثالث:

المراد لأجله على ضربين:

(١) إما أن يكون مراداً لنفسه.

(٢) أو مراداً لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى المراد لنفسه قطعاً للتسلسل وهو في الحكمة محقق، إذ إنَّ خلقه لحكمة وتلك الحكمة تنتهي إلى حكمة لا حكمة فوقها.

الجواب الرابع:

عن أي نوع من التسلسل تريدون، هل التسلسل الممتنع، أم الجائز، فإن كان الأول منع اللزوم، وإن كان الثاني، فإن التسلسل في المستقبل ممكن، وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته فما المحذور في ذلك؟. والمعنى: أن الحكمة تأتي أثارها بعد الفعل فهو تسلسل في المستقبل.

وعليه، فإن ذلك جائز في تسلسل الحكمة مستقبلاً، خلاف التسلسل في العلل، فإنه محال.

وينبغي أن يعلم أن دوام الحوادث في المستقبل والماضي ممكن، فإذا كان الرب ﷻ لم يزل على كل شيء قدير فإن الفعل لم يزل ممكناً، وإذا قيل إنه ممكن فلأن الله فعّال لما يريد وعلى النافين لذلك الدليل. ولايستلزم القول بالتسلسل في الماضي محذوراً كما ظنه الظانون، فمهما يفرض من مخلوقات

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

متسلسلة فالله ﷻ متقدم عليها، وكل مخلوق محدث[1].

الجواب الخامس:

لم يثبت دليل عقلي ولا سمعي على امتناع دوام أفعال الباري لا في الماضي ولا في المستقبل، وأما الأدلة على إثبات الحكمة فهي متكاثرة عقلاً وسمعاً وفطرة فكيف يثبت قول لا دليل عليه مع قول تكاثرت الأدلة في الدلالة عليه؟.

الجواب السادس:

لو لم يكن لفعله حكمة ولا غاية، لزم أن لا يكون مريداً، وإذا انتفت الإرادة عدنا لقول الفلاسفة: أنه موجب بالذات، وعلة تامة لا يتأخر عنها معلولها، وهذا باطل.

وفي قول **الرازي**: (جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين، اللذة...)، أجاب **ابن القيم رحمه الله** عن هذه الشبهة بعدة أجوبة، منها:

---

(1) انظر: "مذكرة" مهمات شرح الطحاوية للعلامة عبد الرحمن بن ناصر البراك، جمعها: أبو هاجر النجدي، ص ٩.

الجواب الأول:

ماذا تريد بالغرض؟ هل هو الغرض الذي يفعل من أجله الحيوان؟ أم الحكمة التي يفعل من أجلها الرحمن؟ أم تريد أمراً ثالثاً هو أعم من ذلك؟.

فإن كان الأول، فلا فائدة لك في القول به، وإن كان الثاني أو الثالث، فالله أجل من أن يفعل من أجل تحصيل لذة، فليس كمثل حكمته شيء وهو الحكيم الخبير، بل له صفات لا كصفات المخلوقين، فكما أنه ليس كمثله شيءٌ في إرادته، فكذلك في حكمتِه.

الجواب الثاني:

القرآن يشهد على أن الله يحب ويبغض، والعقل يشهد بما يشاهد في العالم من إكرام أوليائه وإهانة أعدائه، ولا يلزم من أنه يحب ويبغض أن يكون من أجل لذة أودفع مضرة.

الجواب الثالث:

إذا كان الله قادراً على تحقيق ما يريد بوسائط أوبدون وسائط، فتحقيق النوعين أبلغ وأعظم في ملكه وقدرته ﷻ.

الجواب الرابع:

الله ﷻ موصوف بالكمال المطلق في أسمائه وصفاته وأفعاله، فظهور آثارها في العالم لا بد منه، وإلا تعطّلت الأسماء الحسنى والصفات العلى، فإذا تحققت هذه الآثار، فكيف يقال إن هذا عبث؟.

الجواب الخامس:

توسط السبب أو الشرط في حصول مراده ﷻ ليس عبثاً؛ لأن العبث هو الذي لا فائدة فيه.

أما في قولهم: (...فأي حكمة أومصلحة في خلق الكفر والفسوق والعصيان...).

فقد استفاض **ابن القيم رحمه الله** في الرد على هذه الشبهة بإسهاب، جاء في كلامه ما خلاصته:

الجواب الأول:

أن الحكمة راجعةٌ فيما ذكر إلى مخالفة النهي وترك المأمور، وليس ذلك من متعلق الإيجاد، وجميع أفعاله واقعة لغايةٍ محمودةٍ، عرفَها من عَرَفَهَا وجَهَلَها من جهلها، فقد يترك أموراً لعدم محبته لوجودها، ويرجح أمراً على آخر لتحقيق أعلى الحكمتين بتفويت أدناهما؛ لأن أمره وخلقه وشرعه مبني على تحصيل المصالح الخالصة بتفويت ما دونها.

الجواب الثاني:

لو فرض جدلاً أنه لا حكمة في بعض الأنواع من مقدوراته، فلا يستلزم

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

نفي الغرض والحكمة في كل شيء، مع وضوح الحكمة فيه لأولي البصائر النافذة .

الجواب الثالث:

يجب أن يعلم أن حكمة الله أعظم وأجل من أن يحاط بها، فما المانع أن تشتمل الأمور التي ذكرتم على حكم قد انفرد بها الحكيم سبحانه، فمن قال إنه حكيم في فعله لا يلزم أن المخلوق يشاركه في العلم بهذه الحكمة في ذلك الأمر المعيّن، لأنه ﷻ ليس كمثله شيء في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله .

الجواب الرابع:

يجب أن يفهم أن الحكمة تابعة للعلم والقدرة، فإذا كان قد أحاط بكل شيء علما، وأنه على كل شيء قدير، فإن حكمته ﷻ متعلقة بكل ما تعلق به علمه وقدرته.

الجواب الخامس:

لا يعني عدم العلم بالحكمة في كل شيء، أن تكون الحكمة منتفية أومعدومة لأن القاعدة تقول: عدم العلم بالشيء ليس علماً بالعدم.

ويمكن أن يرد على نفاة الحكمة أيضا، بما يلي[1]:

أولاً: الله حكيم واجب الحكمة، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوي من غير مرجح، لأنه عبث.

بل يفعل الراجح الأولى بالنسبة إلى الغير ليكتمل ذلك الغير به، ولا يلزم من ذلك الغير أن يكون أولى بالنسبة للفاعل، وهذا هو عين الكمال.

ثانياً: أنه لا انتهاء إلى فعل لا غرض فيه، وأن هذا من التسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية.

فإذا فعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها، كان تسلسلاً في المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له، وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سبباً لما يحبه.

والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم.

ثالثاً: الله حكيم، لا يفعل شيئاً إلا لحكمة، وتوسيطه السبب لحكمة أيضاً.

رابعاً: يقال للنفاة: هل اختيار الباري ﷻ في أفعاله بناءً على الفائدة والغاية المحمودة أم لا؟.

فإن كان الأول: فهو المراد بالغرض والباعث، وإن كان الثاني: فقد استوى الفعلان عند الفاعل، وترتب عليه أن الفائدة اتفاقية وتلك الاتفاقية لا

---

[1] انظر: تعليل الأحكام، ص ١٠٣- ١٠٤ .

تمنع العبثية.

خامساً: في قوله ﷻ: ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾[الأنبياء: (٢٣)]، فالآية بمعزل عن الموضوع، فقد جاءت لإثبات عزة الله ﷻ، وأنه لا يُسأل سؤالَ بيانٍ، وهل القائلون بالتعليل قالوا: إنهُ يسأل عن فعله لم فعلت هذا أم أنهم قالوا: إنه حكيم كما وصف نفسه في غير آية ؟.

فيستحيل أن يفعل ما لا حكمة فيه، وإن خفيت عنّا في بعض أفعاله.

لقد غفل الأشاعرة عن جانب الحكمة، وأكدوا على جانب القدرة، ولم يتفطنوا إلى أن الله ﷻ يتصرف في ملكه، بالملك والتقدير والإرادة والحكمة. وعدم العلم ببعض الحكم والأغراض لا يستلزم العدم. قال ﷻ: ﴿**وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ**﴾[الشورى: (٢٧)].

وعجباً للأشاعرة، فقد تناقضوا في وصفهم للحكمة، حيث اعترفوا بالتعليل في أصول الفقه عندما تحدثوا عن الحكمة في الأحكام، فقرروا القياس، وقالوا بالعلة المطردة شاهداً وغائباً، ونفوا الحكمة في أفعال الله ﷻ – في باب القدر - يوم أن يكونوا في معرض المناظرة للمخالف.

ومن هؤلاء **الفخر الرازي** في محصوله، حيث أثبت مسلك المناسبة، وهل تصلح دليلاً على العليّة أولا؟.

وأورد أدلة على دعواه تؤيد القول بأن الله ﷻ ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد[1].

يقول **الدكتور شلبي** في المعنى السابق: (وأعجب من هذا أنه - أي **الرازي** - في أصول الفقه نصر التعليل في موضع المناسبة، وأبطله في تعريف العلة.

ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد نفسه عند التعريف بصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في العقيدة في هذه المسألة، فأنكر التعليل.

وفي المناسبة لم يجد لهم كلاماً فاعترف به أو قلد غيره وسها عن أصله الذي أصّله)[2].

ومما مضى تقريره اتضح لنا أنَّ الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في هذه المسألة أنه قد انسحب على كل لام تعليل، حيث قالوا عنها أنها لام عاقبة وصيرورة.

وفي هذا المعنى يقول **الزركشي**: (ونقل **ابن فورك** عن **الأشعري** أن كل لام نسبها الله إلى نفسه فهي **للعاقبة والصيرورة**، دون التعليل، لاستحالة

---

(١) انظر: المحصول في علم الأصول، ٢٤٢/٢.

(٢) تعليل الأحكام، ص ١٠٤-١٠٦.

الغرض)[١].

وقد أبطل **ابن تيمية رحمه الله** هذا القول بأن : (لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالماً بعواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون، فأما من يكون عالماً بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلا له عاقبة لا يعلم عاقبته)[٢].

على أنه ينبغي العلم بأن لام (التعليل في فعله ﷻ ليست على ما يعقله أكثر الخلق من لام التعليل في أفعالهم)[٣].

وقد تنوعت وتعددت أساليب التعليل في القرآن الكريم، سواء كان تعليلاً باللام، أم بالحروف، أوبالأسماء، أوبوسائل أخرى، إلا أن اللام هي الأكثر استعمالاً إذا ما قورنت ببقية الأساليب.

والذي يتأمل في سياق الآيات القرآنية يجد أن التعليل يأتي تارة بالغرض مبيّناً الباعث للتعليل، وتارة يكون بالسبب موضحاً المؤثر في التعليل.

والحاصل أن الله شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم، ورفعت عنهم المفاسد بتبيين تلك الأفعال ووصفها، فإن كانت مفسدة حث على اجتنابها، وإن كان فيها مصلحة رغّب في إثباتها.

وإليك جملة من أساليب التعليل في القرآن -على كثرتها-[٤]:

- لام التعليل والتي هي الأصل والأم في باب التعليل، كقوله ﷻ: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾ [التوبة: (٣٣)]،إذ أفادت التعليل فيما كان سبباً لإرسال الرسل وهو إظهار دين الإسلام على الدين كله.
- ومن الأمثلة على لام التعليل ما يعرف بلام كي المؤكدة للتعليل كما في قوله ﷻ: ﴿**لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ**﴾[الحديد: (٢٣)]، وقوله ﷻ: ﴿**لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ**﴾[الأحزاب: (٣٧)].
- وإذا تأملت الفرق بين لام التعليل ولام العاقبة التي أقرها الأشاعرة، وجدت أن الفرق بيّنٌ بينهما من خلال سياق الآيات.

---

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي،٣٤٦/٤.وانظر:تفسير البحر المحيط، أبوحيان الأندلسي، ٥٢٧/٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٨٧/٨.

(٣) المصدر السابق، ٤٠٠/٨.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن، ص٩١-١٠٠. وانظر: أسلوب التعليل، ص٥١، ٥٢، ٧٠. وانظر: شرح الزرقاني، ١٢١/٣. وانظر: تعليل الأحكام ، ص٢٢.

فلام الصيرورة أو العاقبة (تكون بين أمرين: **الأول**: سابق لها، وهو حدث قد كان وحصل... **والثاني**: تال لها، وهو ما صار أوسيصير إليه الأمر الأول)[1]، كقوله ﷻ: ﴿**فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً**﴾[القصص: (٨)].

يقول **الزركشي رحمه الله** في الفرق بينهما: (لكن الفرق بينها وبين لام التعليل التي في نحو قوله : (لنحيي به بلدة ميتاً)، أن لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفاعل الفعل ويكون مرتباً على الفعل، وليس في لام الصيرورة إلا الترتب فقط)[2].

ومع هذا الفرق إلا أن **الإمام الشنقيطي رحمه الله** قد قرر أن : (اللام في الجميع لام التعليل)، كما في قوله ﷻ: (فَالْتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَوْنَ)، قال: (أي قدر الله عليهم أن يلتقطوه لأجل أن يجعله لهم عدواً وحزناً)[3].

وقد سبقه **ابن كثير رحمه الله** إلى ذلك، فقال: (... اللام هنا لام العاقبة، لا لام التعليل؛ لأنهم لم يريدوا بالتقاطه ذلك، ولا شك أن ظاهر اللفظ يقتضي ما قالوه، ولكن إذا نظر إلى معنى السياق فإنه تبقى اللام للتعليل؛ لأن معناه إن الله ﷻ قيّضهم لالتقاطه ليجعله عدواً لهم وحزناً فيكون أبلغ في إبطال حذرهم منه ولهذا قال ﷻ: ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ**﴾[القصص: (٨)])[4].

وقد بين **الزركشي رحمه الله** أن في ذكر الشيء معللاً أبلغ من كونه مجرداً عن التعليل من وجهين:

(**أحدهما**: أن العلة المنصوصة قاضية بعموم المعلول، ولهذا اعترفت الظاهرية بالقياس في العلة المنصوصة.

الثاني: أن النفوس تنبعث إلى نقل الأحكام المعللة بخلاف غيرها.

وغالب التعليل في القرآن فهو على تقدير جواب سؤال اقتضته الجملة الأولى وهو سؤال عن العلة.

ومنه :(إن النفس لأمارة بالسوء)، (إن زلزلة الساعة شيء عظيم)، (إن صلاتك سكن لهم)، وتوضيح التعليل أن فاء السببية لو وضعت مكان إن،

---

[1] أسلوب التعليل، ص ٩٢.

[2] البرهان في علوم القرآن، ٣٤٦/٤.

[3] أضواء البيان، ٢٨١/٤. وانظر: نفس المصدر، ١١٠/٥، ١٥٠/٦، ٢٥٩/٦.

[4] تفسير القرآن العظيم،٣٨٢/٣.

لحسن)[1].

ومن أنواع التعليل في القرآن:

- التعليل بالتصريح بلفظ الحكمة، كقوله ﷻ: ﴿**حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ**﴾[القمر: (٥)].

- التعليل بأنه فعل كذا لكذا، كقوله ﷻ: ﴿**ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ [المائدة: (٩٧)].

- التعليل بالإتيان بكى، كقوله ﷻ : ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾[الحشر: (٧)].

- التعليل بذكر المفعول له، كقوله : ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً**﴾[النحل: (٨٩)].

- التعليل باللام في المفعول له وتقوم مقامه الباء نحو : ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا**﴾[النساء: (١٦٠)].

- الإتيان بإن، كقوله ﷻ : ﴿**وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[المزمل: (٢٠)].

- التعليل بأن والفعل المستقبل بعدها، كقوله ﷻ: ﴿**أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا**﴾ [الأنعام: (١٥٦)].

- التعليل بلفظ: من أجل، كقوله ﷻ : ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ**﴾ [المائدة: (٣٢)].

- التعليل بلعل، كقوله ﷻ : ﴿**اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[البقرة: (٢١)].

- التعليل بذكر الحكم الكوني أو الشرعي عقب الوصف المناسب له، فتارة يذكر بأن، وتارة بالفاء، وتارة يجرد.

فالأول: كقوله ﷻ: ﴿**وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لا تَذَرْنِي فَرْداً وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ**﴾[الأنبياء: (٨٩:٩٠)].

والثاني: كقوله : ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة: (٣٨)].

والثالث: كقوله :﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ**﴾[الحجر: (٤٥:٤٦)].

---

[1] البرهان في علوم القرآن،٩١/٣.

وقد نوع القرآن الكريم في تعليله للأحكام، ولم يسرْ في تعليله على وتيرة واحدة، بل غاير في ذلك، وسلك مسلكاً محكماً ومتقناً.

فمرة يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً، وأخرى يذكر مع الحكم سببه مقروناً بحرف السببية مقدماً أو مؤخراً.

وفي هذا المعنى يقول **ابن القيم رحمه الله،** مبيّنا تعدد أساليب القرآن الدالة على تعليل الأحكام، سواء كانت شرعية، أم كونية: (والقرآن وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان.

ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنّه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة.

فتارة يذكر لام التعليل الصريحة، وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر من أجل الصريحة في التعليل، وتارة يذكر أداة كي، وتارة يذكر الفاء وأن، وتارة يذكر أداة لعل المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه على السبب يذكره صريحاً، وتارة يذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام، ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها، وتارة ينكر على من زعم أنه خلق خلقه وشرع دينه عبثاً وسدى)[1].

وليس التعليل في القرآن فقط، بل إن السنة المطهرة مملوءة بالتعليل بأنواعه المختلفة.

فقد أمر الله الرسول ﷺ بالبلاغ فبلغ ، مبيّناً وموضحاً الحلال من الحرام بسببه، وما يترتب عليه من مصالح ومفاسد، فوافق ما الناس مفطورون عليه من الشغف بمعرفة العلل والأسباب[2].

والسنة مليئة بتلك الأنواع عند التأمل، كأمره لمعاذ رضي الله عنه بالتخفيف في الصلاة، مبيّناً الباعث على التخفيف بقوله ﷺ: (...فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض، والضعيف، وذا الحاجة)[3].

وقد ساق **الدكتور شلبي** جملة من نصوص الأئمة الدالة على التعليل

---

(1) مفتاح دار السعادة، ٢٢/٢. وانظر: تعليل الأحكام، ص ١٤-١٥.

(2) انظر: تعليل الأحكام، ص٢٣-٢٤.

(3) اخرجه البخاري من حديث أبي مسعود الأنصاري، كتاب العلم، برقم: (٨٨)، ومسلم، كتاب الصلاة، برقم: (٧١٣)، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، برقم: (٩٧٤)، وأحمد، باقي مسند المكثرين، برقم: (٧٨٧١).

بالحكمة ثم قال: (وبعد : فتلك طائفة من تعليلات الأئمة رضي الله عنهم بالحكمة وإنما سقتها هنا رداً على هؤلاء الأصوليين المنكرين لجواز التعليل بها مطلقاً، والذين أجازوه وفرضوا عدم وقوعه...والذي يظهر - والله أعلم - أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لأنه لم يرد في الشرع، أو أن الأئمة لم يعللوا بها، بل ذلك في المناظرة فقط)[1].

وبناءً على ما تقدم ذكره، فإن المتأمل في نصوص القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ومسالك الصحابة، والتابعين، وما في تلك النصوص من حجة قاطعة يجد أن أحكام الله معللة بمصالح العباد، وأن ذلك الأمر مجمع عليه قبل أن يولد المتخاصمون فيه[2].

---

(١) تعليل الأحكام، ص ١٤٨.

(٢) انظر: تعليل الأحكام، ص ٩٦.

المبحث الخامس: علاقة السببية عند الأشاعرة بالتحسين والتقبيح:

في بيان موقف الأشاعرة من التحسين والتقبيح وعلاقته بالسببية:

سنجد أن مسألة التحسين والتقبيح العقليين تُبنى على الصفات القائمة بذوات الأشياء.

بمعنى: أن هذه الصفات موجودة طبيعة في أصل خلقة هذه الأشياء.

ولكن ما سبق الإشارة إليه لا يسلّم به الأشاعرة، فليس بمقدور العقل إدراك ما في الأشياء والأفعال من أوصاف والحكم عليها بالحُسن والقبح، بل الأمر متوقف على حكم الشرع.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من التعريج على المحاور الأساسية التي تجاذبتها فرقتا المعتزلة والأشاعرة بشيء من الاختصار والإيجاز؛ لتتضح معالم هذه المسألة وضوحاً يماط به عن الأعمى اللثام، ويستيقظ المقلد من عميق المنام.

ولكل منهما في هذه المسألة وجْهة هو موليها.

فوجْهة نظر المعتزلة تقوم على أصل وجوب معرفة وشكر المنعم قبل ورود السمع، وأن الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل.

بمعنى: أن الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة منذ أصل الخلقة، فبها تكون حسنة أو قبيحة في نظر العقل قبل ورود الشرع.

وعليه؛ فالتكليف والجزاء من مقتضيات العقل ما دام قادراً على معرفة ما في الأشياء من حسن أو قبح، معللين بعثة الرسل وإنزال الكتب بالألطاف الإلهية المؤكّدة لمعارف العقل[1].

وفي المعنى السابق يقول **القاضي عبد الجبار**: (...ما تأتي به الرسل والحال ما قلناه، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل؛ فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنّا لمّا لم يمكنّا أنّ نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرّفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركّبه الله تعالى في عقولنا وتفصيل ما تقرر فيها)[2].

أما عن وجْهة نظر الأشاعرة في هذه المسألة، فهي قائمة على أن

---

[1] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٨٦.

[2] المصدر السابق، ص ٣٨١-٣٨٢.

الأشياء والأفعال لا تحمل في ذاتها أوصافاً حسنةً ولا قبيحةً، بل الحُسنُ منها ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه، فالحسن والقبح في الأشياء على درجة واحدة حتى يجيء الشرع فيحكم بما شاء على ما يكون منها حسناً أو قبيحاً، وأمّا العقل فلا قدرة له على التمييز بين ما هو حسن في ذاته أو قبيح، بل يمكن أن ينقلب الأمر بينهما فيصبح الحسنُ قبيحاً والقبيحُ حسناً بناء على **مبدأ التجويز**.

أما أهل السنة، فمسألة التحسين والتقبيح من كبرى القضايا اليقينية والمحكمات المستقرة والمسلّمات البيّنة في الفطرة أصلاً، إذ كل العقلاء يعلمون بالفطرة والحس والعقل والتجربة حسن التوحيد والعدل والصدق والعلم، وقبح الشرك والكذب والظلم والجهل.

ولم يثبت عن سلف الأمة أن قالوا: بأن العقل لا يحسّن ولا يقبّح، أو أنه لا يُعلم بالعقل حسن فعل ولا قبحه، بل هو محدثة من المحدثات وقع فيها أئمة الأشاعرة.

والذي يرى التماثل بين أوصاف الأشياء والتشابه بين أحكام الأفعال، دون التفريق بين ما هو حسن من غيره، فقد أنكر الفطرة في بداهتها، والعقل في تصوره، والنقل في دلالته.

فصفات الأشياء، وأحكام الأفعال ذاتية ثابتةٌ موجودةٌ فيها ابتداء، وليست طارئةً عليها بحكم الشرع.

إلا أن هذه الصفات عند التدقيق ليست لازمة، بل قد تكون عارضة للأفعال بحسب الملائمة والمنافرة لطبيعة الإنسان، وقد تتنوع بحسب الأحوال والأزمان وفق الحكمة الإلهية، وبناءً على قاعدة المصالح والمفاسد.

وليس في معنى قول أهل السنة بالتحسين والتقبيح التلازم مع التكليف، بل معرفة الحسن والقبح تتم ابتداء وإجمالاً بالعقل، ويأتي الجزاءُ والتكليفُ مُفصَّلاً بالشرع.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية**: (وجمهور المسلمين يقولون الله حرّم المحرمات فَحَرُمت، وأوجب الواجبات فوجَبت، فمعنا شيئان:

الأول: إيجاب وتحريم، وذلك كلام الله وخطابه.

والثاني: وجوب وحرمة، وذلك صفة للفعل.

والله ﷻ عليم حكيم عَلِمَ بما تتضمنه الأحكام من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب.

وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحةٍ أو مفسدةٍ ولو لم يرد

الشرع بذلك، كما يُعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يُعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح...

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبدَ هل يُطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه فلمّا أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح، وكذلك حديث أبرصٍ وأقرعٍ وأعمى لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة فلمّا أجاب الأعمى قال الملَك: أمسك عليك مالك فإنّما ابتليتم فرضي عنك وسخط على صاحبيك.

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه **المعتزلة**، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع.

والأشاعرة ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع.

وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو **الصواب**)[1].

ففرق ابن تيمية بين كلام الله ﷿ وخطابه، وبين حقيقة الفعل.

ففي خطاب الله ﷿ دلالة على حسن الفعل أو قبحه، لعلمه ﷻ بمصالح العباد ومفاسدهم لحقيقة هذا الفعل وما يؤل إليه.

ولكنّ خطابه ﷻ أمراً أو نهياً قد لا يكون لذاتيّة الفعل وصفته، بل قد يكون لحكمة أخرى هو يعلمها ولا علاقة لها بحقيقة الفعل، كأمره لإبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه.

فصفات الأفعال ثابتة بالعقل قبل ورود الشرع وبعد وروده، ولا يعني ذلك أن التلازم قائم بين صفة الفعل وبين الثواب والعقاب.

كما أن من الأفعال ما يكتسب الحسن شرعاً في حالة الأمر به، ومنها ما يكون قبيحاً في حال النهي عنه، ومنها نوع آخر جاء من أجل الامتحان والاختبار لا أنه في نفسه حسنٌ أو قبيحٌ.

فهذا هو قول أهل السنة الذين لم يتركو لغيرهم من الحق بقية.

---

(1) مجموع الفتاوى، ٨/٤٣٤-٤٣٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

المطلب الأول: حقيقة قول الأشاعرة في الحسن والقبح وأدلتهم عليه

توطئة:

تقدم أن علاقة موقف الأشاعرة من التحسين والتقبيح بمسألة الحكمة والتعليل واعتقادهم في قانون الاطّراد علاقة لها ارتباط وثيق بين المسألتين، إذ لم يؤمنوا بالضرورة العقلية لقانون الاطّراد، والتي تستند إلى خصائص الأشياء الثابتة وحقائقها الذاتية، والقاضية بثبات التلازم بين السبب و**المسبَبَ**.

وعليه؛ فالأفعال والصفات – في نظرهم - التي تتصف بها الأشياء ليست في نفسها حسنة أو قبيحة قبل ورود الشرع، فلا يقبّح الكذب والظلم، ولا يحسّن الإيمان والعدل، بل لا يمتنع عقلاً أن نؤمر بالكفر وننهى عن الإيمان.

وإن كان لا بد من وصف الأفعال بالحسن والقبح فليكن الحسن ما أمر به الشرع ورغّب فيه، والقبح ما نهى عنه الشرع وتوعّد عليه.

وقول الأشاعرة يستند أيضاً إلى نظرية طبيعة المادة، والذي يعرف بالمذهب الذري، فلا موجود في هذا الكون إلا جوهر أو عرض قائم بالجوهر.

فإذا كان الحسن والقبح صفة وجودية، فهو عرض، والفعل أيضاً عرض، والعرض لا يقوم بالعرض، فالحسن أو القبح لا يقوم بالفعل، وبناءً عليه؛ فإنّ الحسن والقبح صفتان لا معقولتان[1].

ومن الأصول الباطلة التي جعلتهم يذهبون هذا المذهب أنهم خلطوا بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية ولم يفرقوا بينهما، مما اضطرهم إلى نفي القبح والحسن العقليين في الأشياء كلها.

يقول ابن القيم في هذا المعنى: (ومن هذا الأصل الباطل - عدم التفريق بين الإرادتين - نشأ قولهم باستواء الأفعال بالنسبة إلى الرب سبحانه، وأنها لا تنقسم في نفسها إلى حسن وقبيح، فلا فرق بالنسبة إليه ﷻ بين الشكر والكفر، ولذلك قالوا : لا يجب شكره على نعمه عقلاً.

فعن هذا الأصل قالوا : إن مشيئته هي عين محبته، وأن كل ما شاءه فهو محبوب له، ومرضي له، ومصطفى ومختار.

فلم يمكنهم بعد تأصيل هذا الأصل أن يقولوا إنه يبغض الأعيان والأفعال التي خلقها ويحب بعضها، بل كل ما فعله وخلقه فهو محبوب له، والمكروه المبغوض لم يشأه، ولم يخلقه، وإنّما أصّلوا هذا الأصل محافظة منهم على القدر، فحثوا به على الشرع والقدر، والتزموا لأجله لوازم شوّشوا

---

[1] انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، الطوفي، ص ٢٥.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

بها على القدر والحكمة وكابروا لأجلها صريح العقل) [١].

وعليه؛ فقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ الحسن والقبح إنّما يستفادان من الشرع، فكل ما أمر الشرع به فهو حسن، وكل ما نهى عنه فهو قبيح، ولولا الشرع لم يحسّن الفعل ولم يقبّح. فالفعل إنما يسير حسناً لأمر الشارع به، لا لذات الفعل.

فلو أمر الله بما نهى عنه لانقلب القبيح حسناً، إذ ليس للفعل قبل أمر الشرع ونهيه صفة توجب الحسن والقبح، فليس من الأوصاف الذاتية الخاصة بالأشياء، وإنّما حسنه ورود الشرع بالأمر به، وقبحه بمنع الشرع له.

فمقياس الحسن والقبح عندهم الشرع لا العقل؛ لأن العقل – بحسبهم – لا يستقل بمعرفة خصائص الأشياء، ولا يرشد لا إلى النافع ولا إلى الضار من الأقوال والأفعال.

ونلحظ أن **أبا الحسن الأشعري** يقرر مفهوم الحسن والقبح بما نصه: (أن القبيح من أفعال خلقه كلها هو ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم) [٢].

ويقول **الباقلاني**: (واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسها هو عليها) [٣].

وفي المعنى ذاته يقول **الجويني**: (الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه، وإنّما يرجعان إلى حكم الرب شرعاً) [٤].

وفي هذا المعنى يقول **الغزالي**: (لا يُستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقول، بل يتوقف إدراكها على الشرع المنقول، فالحسن عندنا ما حسّنه الشرع بالحث عليه، والقبيح ما قبّحه بالزجر عنه، والذم) [٥].

وفي نفس المعنى يقول **الشهرستاني**: (مذهب أهل الحق: أن العقل لا يدلُّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى: أن

---

(١) شفاء العليل، ١٢٧/١.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، ٢٤٣/١ .

(٣) تخريج الفروع على الأصول، ٢٤٤/١.

(٤) التلخيص في أصول الفقه، ١٥٥/١. وانظر في التفريق بين أفعال الله تعالى وأفعال الخلق عند أئمة الأشاعرة في هذه المسألة: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، العروسي، **ص٧٨-٧٩.**

(٥) المنخول، ٨/١. وانظر: الارشاد، ص٢٢٨. وانظر: غاية المرام في علم الكلام، ٢٣٤/١. وانظر:المواقف، ٣٥٩/٣.وانظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص٢٢. وانظر: كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد للزنجاني، ص ٣٢٧ .

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً)[1].

فهو في حقيقته عند الأشاعرة (نسبة وإضافة حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده والكف عنه، فإذا قال الشرع : "صلّ" قلنا الصلاة حسنة وإذا قال: "لا تزن" قلنا الزنا قبيح، وعلى نفس هذا فقس)[2].

وعليه؛ فلو لم يحكم الشرع بقبح الكذب والظلم والزنا، لما قبحت هذه الأفعال في نفسها.

لو لم يحكم الشرع بحسن الصلاة والصيام لما حسنت في نفسها.

وبذلك يتضح أن أئمة الأشاعرة على القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين، وأن الأشياء في ذاتها لايحكم عليها العقل بالحسن ولا بالقبح، بل الشرع هو المثبت والمبيّن لذلك.

وعليه؛ تظهر العلاقة الوثيقة بين نفي الحسن والقبح العقليين – عند الأشاعرة – وصلته بقانون الاطّراد.

وقد استدل الأشاعرة على مذهبهم بأدلةخلاصتها فيما يلي[3]:

أولاً: أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لاختلف الحكم بناء على تفاوت العقول.

فقد يكون حسناً عند بعض، وقبيحاً عند آخرين.

بل قد يحكم العقل الواحد على الفعل بالحسن تارة، وبالقبح تارة أخرى، لاختلاف المؤثرات والأهواء.

ثانياً: لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية، لكان الفعل ثابتاً دائما في حسنه وفي قبحه، والواقع بخلاف ذلك.

إذ الكذب قد يكون حسناً في وقت دون آخر، كإنقاذ مظلوم من سلطان جائر، ونحو ذلك[4].

وفي هذا المعنى يقول **الطوفي**: (الكذب من صور النزاع، فلو كان قبيحاً لكان قبحه إما لذاته، أولغيره، والأول باطل، وإلا لما كان لمصلحة راجحة، كتخليص مظلوم أو نبي ... ؛ لأن الأحكام الذاتية لا تتغير بالأمور

---

(1) التقريب والإرشاد الصغير، الباقلاني، ٢٧٨/١. وانظر: المواقف،٢٦٨/٣. وانظر: مذكرة التحصيل في أصول الدين، سعيد فودة ، ص ٦ .

(2) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٢٣ .

(3) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام،١٥٧/٢. وانظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٨٦.

(4) انظر : الأربعين، ص ٢٣٨.

العارضة)[1].

ثالثاً: لو حكم العقل بالحسن والقبح على الفعل، للزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد في نفسه يحمل صفة الحسن والقبح في آن واحد وهو جمع بين الضدين، فهو محال لا يستقيم.

فهب أن قائلاً قال: سأكذب غداً، بعد الافتراض تجاوزاً أن الصدق حسن، و أن الكذب قبيح في حكم العقل.

فإن الأمر لا يخلو من التالي:

إما أن يفي بما قال، وإما أن لا يفي بما قال.

فإن وفّى بما قال فقد فعل فعلاً حسناً لصدقه فيما قاله بالأمس، وفعل فعلاً قبيحاً لقوله الكذب.

وإن لم يف بما قال، فقد فعل فعلاً حسناً لتركه الكذب القبيح، وفعل فعلاً قبيحاً لعدم وفاءه بما قال.

وعليه يلزم أن يكون الشيء الواحد حسناً، وقبيحاً في آن واحد، وهو محال.

فبطل القول بالحسن والقبح العقليين [2].

رابعاً: لو حكم العقل بقبح شيئ من الأفعال، لكان قبحه إما من الله، أو من العبد.

والأول باطل، فلم يبق إلا أن يكون من العبد، وهو باطل أيضاً، لأن فعل العبد إما أن يكون اضطرارياً، أو اتفاقياً، وعليه فلا قبح فيهما[3].

---

[1] درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٨٨ .

[2] انظر :الأربعين، ص ٢٣٩.

[3] انظر :المصدر السابق، ص ٢٣٧.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

المطلب الثاني: بيان تحرير موضع النزاع في التحسين والتقبيح بين المعتزلة والأشاعرة

الحسن والقبح العقليان عند علماء الأصول، يطلقان على ثلاثة معان[1]:

الأول: صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

الثاني: على الملاءمة. بمعنى: ملاءمة الطبع ومنافرته، كحسن الحلو، وقبح المر.

الثالث: حسن الطاعة وقبح المعصية، وما يتعلق بهما من ناحية المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، وهذا هو **محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة**.

والمعنى **الأول والثاني** متفق عليه بين الطوائف جميعاً[2].

إذ يقول **ابن تيمية** في بيان ذلك : (واتفق الفريقان على أن الحسن والقبح إذا فُسرا بكون الفعل نافعاً للفاعل ملائماً له وكونه ضاراً للفاعل منافراً له، أنه يمكن معرفته بالعقل كما يعرف بالشرع)[3].

---

[1] انظر: المستصفى، ٤٥/١ وما بعدها. وانظر: الأربعين، ص ٢٣٧. وانظر: مخطوط الرسالة الكسبية، ق٢٦. وانظر: آراء المعتزلة الأصولية، ص ١٦٥-١٦٦ .

[2] المحصول، ١٥٩/١.

[3] مجموع الفتاوى، ٩٠/٨.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ويؤكد **الشوكاني** ما قاله **ابن تيمية**، مبيّنا موطن الاتفاق بين الفريقين، حيث يقول: (وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن العقلَ يدركُ الحسنَ والقبحَ في شيئين: **الأول**: ملاءمة الغرض للطبع ومنافرته له، فالموافق حسن عند العقل، والمنافر قبيح عنده.

الثاني: صفة الكمال والنقص، فصفات الكمال حسنة عند العقل، وصفات النقص قبيحة عنده)[1].

وفي نفس المعنى يقول **الرازي** : (الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أومنافراً، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين.

وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين بهذا التفسير)[2].

فمحل النزاع[3] في هذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة يدور بين أمرين:

الأول: في الكيفية الوجودية لصفتي الحسن والقبح في الأفعال، فهي عند المعتزلة صفتان حقيقيتان قائمتان في نفس الأفعال.

وفي هذا المعنى ينكر **القاضي عبد الجبّار** على من جعل الحسن والقبح لا يأتي إلا عن طريق الأمر والنهي، حيث يقول: (لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله وتعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً، ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن العلة فيها واحدة، **والمعلوم خلافه**)[4].

ومعنى كلام القاضي ومفهومه أن الأفعال تحمل في حقيقتها صفتي الحسن والقبح، وبالتالي فإنّ العقل يحكم بالحسن والقبح عليها قبل ورود الشرع.

ويقول **أبو الحسين البصري**[5] في حد القبيح إنه: (فعل على صفةٍ

---

[1] إرشاد الفحول، الشوكاني، ٢٦/١.

[2] المحصول في علم الأصول، ١٥٩/١.

[3] والغرض من ذكر هذه المسائل بين المعتزلة والأشاعرة إنما هو التنبيه على بعض معاقد الإشكال ، لا استنفاد الكلام فيها.

[4] شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠٩.

[5] محمد بن علي الطيب البصري، من متأخري المعتزلة، له التصانيف في الأصول منها : المعتمد وهو كتاب كبير ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول وله: " تصفح الأدلة" في مجلدين، و"غرر الأدلة" في مجلد كبير توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر: شذرات الذهب، ٢٥٩/٣.

لكونه عليها تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه أو ما لم يمنع من ذمه مانع، أو قلنا فعل له تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه)[1].

بينما الأشاعرة يبطلون هذه الحقيقة بدليل أن: (الصفات أعراض، والفعل عرض، والعرض لا يقوم بالعرض)[2].

وفي هذا يقول الرازي: (اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة)[3].

الثاني- من محل النزاع في المسألة-: أنه مبني على العلاقة بين العقل والنبّوة، فجمهور الأصوليين على اتفاق بأن الدين مبني على مقدمات يفيدها العقل المستقل (كالتوحيد، وجواز بعثة الأنبياء، والنظر في المعجز)[4] .

وقد حرر وحقق **ابن القيم** رحمه الله محل النزاع بين الفريقين، وأنّه راجع إلى أصلين:

الأصل الأول: هل الفعل مشتمل على صفة ذاتية نشأ منها الحسن والقبح أم لا؟.

الأصل الثاني: هل الثواب أو العقاب المرتب على الحسن والقبح يقع بالعقل أم بالشرع؟.

وقد زعمت المعتزلة تلازمهما، ونفت الأشاعرة أن يكونا متلازمين، وكلا القولين مجانب ومخالف للصواب.

يقول بهذا الصدد: (... وقد زعم بعض نفاة التحسين والتقبيح: أن هذا متفق عليه وهو راجع إلى الملائمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده.

قالوا: وهذا ليس الكلام فيه، وإنّما الكلام في كون الفعل متعلقاً للذم والمدح عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، فهذا الذي نفيناه **وقلنا** إنه لا يعلم إلا بالشرع، وقال **خصومنا** إنه معلوم بالعقل والعقل مقتض له.

فيقال: هذا فرار من الزحف، إذ ههنا أمران متغيران لا تلازم بينهما:

أحدهما: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا ؟.

والثاني: أن الثواب المرتب على حسن الفعل والعقاب المرتب على

---

[1] المعتمد، أبو الحسين، ٤١٣/٢.

[2] الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٢٩٥/٥. وانظر: مقدمة ابن خلدون، ٤٦٥/١. وانظر: المحرر الوجيز ، ابن عطية الأندلسي، ٣٧٦/٢.

[3] محصل أفكار المتقدمين، ص ١١٣.

[4] انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٨٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

قبحه ثابت، بل واقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع؟.

ولمّا ذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى تلازم الأصلين استطلتم عليهم وتمكنتم من إبداء تناقضهم وفضائحهم.

ولمّا نفيتم أنتم الأصلين جميعاً استطالوا عليكم وأبدوا من فضائحكم وخلافكم لصريح العقل والفطرة ما أبدوه.

وهم غلطوا في تلازم الأصلين، وأنتم غلطتم في نفي الأصلين)[1].

ويقول **الزركشي**: (والتحقيق في ذلك أن **مذهب المعتزلة** أن الفعل إن اشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة، اقتضى العقل أن الله سبحانه طلبه، وإن اشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة، اقتضى العقل أن الله سبحانه طلب تركه.

وإن تكافأت مصلحة الفعل ومفسدته، أوعرى عنهما أصلاً، كان مباحاً، وليس حكماً شرعياً عندهم، لثبوته قبل ورود الشرع.

وإن العقل أدرك أن الله سبحانه يجب له لحكمته البالغة أن لا يدع مصلحة في وقت ما إلا أوجبها وأثاب عليها، ولا يدع مفسدة في وقت ما إلا حرّمها وعاقب عليها، تحقيقاً لكونه حكيماً، وإلا لفاتت الحكمة في جانب الربوبية وهو خلاف الإجماع على كمال حكمته سبحانه وتعالى.

فعندهم إدراك العقل لما ذكرناه من قبيل الواجبات للعقل، **لا من قبيل الجائزات كما نقول نحن**)[2].

ويذكر كذلك **الشوكاني** محل النزاع بين الفريقين، لاسيّما المتأخرين منهم وأنه ما يتعلق بالفعل من المدح والثواب، أو الذم والعقاب.

حيث يقول: (ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين - وإن كان مخالفاً لما كان عند كثير من المتقدمين- هو كون الفعل متعلقَ المدحِ والثواب، والذم والعقاب آجلاً وعاجلاً.

فعند الأشاعرة ومن وافقهم: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع.

وعند المعتزلة ومن وافقهم: أن ذلك ليس إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذم)[3].

والناظر إلى قول المعتزلة والأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح يجد

---

(1) مدارج السالكين، ٢٣٠/١.

(2) البحر المحيط في أصول الفقه، ١١٢/١ .

(3) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ٢٦/١. وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ٤٩/٩.

أن الفرقتين كانتا على طرفي نقيض، وقد ترتب على قولهما مفاسد كثيرة لا تخفى.

ومنشأ الخطأ من الفريقين بيّنه **ابن تيمية** بقوله : (فإن الطائفتين اتفقوا على أن الحسن والقبح باعتبار الملائمة والمنافرة قد يعلم بالعقل، والملائمة تتضمن حصول المحبوب المطلوب المفروح به، والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتأذى به، وهذا الذي اتفقوا عليه حق.

لكن توهموا بعد هذا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن ذلك، وليس الأمر كذلك) [١].

فقول **المعتزلة** نتج منه أنّهم أوجبوا على الله بعقولهم أموراً رأوا أنها حسنة وحرموا أموراً رأوا أنها قبيحه.

فالمعتزلة ربطت بين المدح والذم، والثواب والعقاب، بالمصالح والمفاسد، لذلك قالوا بمذهبهم هذا في التحسين والتقبيح[٢].

وقول الأشاعرة نتج منه عدة محاذير[٣]، منها:

أنهم خالفوا بداهة العقل والفطرة السليمة.

أنهم جعلوا انتفاء العذاب قبل بعثة الرسل دليلاً على انتفاء الحسن والقبح العقليين.

أنهم جوّزوا على الله تعالى أن يأمر بالشرك وينهى عن التوحيد.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢/٨.

(٢) انظر: المعتمد، ٧١/١، ٣٣٦.

(٣) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة، ص ٣٣١.

المطلب الثالث: نقد مسألة التحسين والتقبيح عند الأشاعرة

احتج الأشاعرة بأن للعقل قدرة على معرفة الأمور الوجودية ككون العالم مخلوقاً، لكن ليس له قدرة على معرفة صفات التحسين والتقبيح في الأفعال[١].

واستدل المعتزلةُ على أن الأفعالَ يُدرَكُ حُسنها وقُبحها بالعقلِ قبلَ ورود الشرع.

إذ أن العقل لو كان متهماً في نتائجه لما وثق بمقدمات الدين، فلا يكون الاعتقاد بالتوحيد والنّبّوة يقيناً، فما كان قبل النّبّوة يقيناً، كان بعده كذلك. وأراد الأشاعرة مخالفتهم فأخذوا بالقول المناقض تماماً.

يقول **القاضي عبد الجبّار** في سياق المعنى السابق: (قال مشايخنا: إنّ البعثة متى حسنت وجبت على معنى أنّها متى لم تجب قبحت لا محاله، وأنّها كالثواب في هذا الباب، فهو أيضاً مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب)[٢].

لكن الأشاعرة اعتبروا العقل مؤسساً فحسب، يؤسس قواعد الدين ثم ينعزل.

ويبيّن **الشوكاني** حجة المعتزلة في أنه لو لم يدرك الحسن والقبح قبل ورود الشرع، لأصبح بعد ذلك متعذراً على أفهام الناس، لأن (الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده؛ لأنّهما إن لم يكونا معلومين قبله فعند وروده بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده)[٣].

وهي حجة قوية وصحيحة، إذ لا يعقل أنّ الله الحكيم في خلقه وأمره ونهيه يكلف العباد بأحكام هم في أساس خلقتهم الأولى غير مهيئين لها فطرياً ولا عقلياً، بل الحق أن الخلق على فطرة سليمة موافقة للحق المنزّل.

إلا أن هذا لا يعني صحة مذهب المعتزلة في هذه المسألة، بل فساد أدلتهم الأخرى على تقرير الحسن والقبح العقليين بيّن وواضح.

إذ ذكر **ابن تيمية** الخلل في قول الفرقتين على السواء، إذ لم يفرقا بين الفعل القائم بالخالق من الفعل القائم بالمخلوق، فما لم يقم بالخالق فليس صفة له، وإن كان قد قام بالمخلوق.

حيث إنّ (الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح، يتصف بها من كانت

---

(١) انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص ٢٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨١.

(٣) إرشاد الفحول ، ٢٧/١.

فعلاً له، كما يفعلها العبد وتقوم به ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له إذا كان قد جعلها صفة لغيره.

كما أنّه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم، والألوان، والروائح والأشكال، والمقادير، والحركات، وغير ذلك.

فإذا كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به، وإذا خلق رائحةً منتنةً أو طعماً مراً أو صورةً قبيحةً ونحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح لم يكن هو متصفا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة.

ومعنى قبحها كونها ضارة لفاعلها وسبباً لذمه وعقابه وجالبة لألمه وعذابه، وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به، لا على الخالق الذي خلقها فعلاً لغيره) [1].

وما احتج به المعتزلة على التحسين والتقبيح العقليين يعتبر – من وجهة نظري – نقد لرأي الأشاعرة النافي لذلك[2]. ولهم في ذلك حجج كثيرة بها صواب وخطأ.

فمن الحجج التي احتج بها **المعتزلة** ما يلي:

أحدها : أنّ النّاس - مع تفاوت قرائحهم - قد أجمعوا على مكارم الأخلاق وقبح مساوئها.

فكلّ إنسان يجد من نفسه حسنَ العدل وقبحَ الظلم، وإذا عرض الآمرين على نفسه وعقله يجد ميلاً إلى العدل ونفوراً من الظلم، وقس على سائر الأفعال الآخرى المشابهة للعدل وللظلم[3].

فدل ذلك على أن الحسن والقبح مدرك بالضرورة والبداهة العقلية .

الثانية : أن الذي دفع الملك الغني إلى الإحسان للفقير المسكين، أن العقل قد حسّن له هذا العمل .

الثالثة : أن نفاة الشرائع من البراهمة قد ادركوا الحسن والقبح، مستندين في ذلك إلى محض العقل .

الرابعة : أن العاقل الفطن يؤثر الصدق على الكذب عند تساويهما في الإفضاء إلى الغرض، وما سببه إلا تحسين العقل [4].

---

[1] مجموع الفتاوى، ١٢٣/٨.

[2] أذكر حجج المعتزلة التي وافقت الصواب في الرد على مذهب الأشاعرة.

[3] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠٧-٢٠٨، ٣٨١.

[4] انظر: المنخول ،١٢/١ وما بعدها.

الخامسة: أن التفاوت في الأحكام على الأفعال بالوجوب والإباحة، فيه تخصيص فعل دون آخر، وما ذلك إلا لمرجح رجح الحكم بالوجوب على غيره من الأحكام قبل أن يرد الشرع[١].

السادسة: (لو كان حسن الأشياء وقبحها إنما يثبت بالشرع، لما قبح من الله شيء، ولوكان كذلك، لجاز أن يظهر المعجزات على أيدي الكاذبين، وفي ذلك سد باب معرفة النبّوات، لالتباس الصادق بالكاذب، ولجاز أن يأمر الله ﷻ خلقه بكل قبيح...

ولولم يُعرف الحسن والقبح إلا بالشرع، للزم منه إفحام الرسل، بأن يقال لهم: لا ننظر في معجزكم، حتى يجب علينا النظر حتى يثبت شرعكم، ولا يثبت شرعكم حتى ننظر في المعجز وذلك دور ممتنع...

ولو لم يكن الحسن والقبح معلومين عقلاً، لما عرفناهما عند ورود الشرع؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور...

ولو لم يكونا عقليين، لم يجز إسناد الأحكام إلى المصالح، وحينئذٍ ينسد باب القياس في الشرع بتحسينها، وكذا المفاسد)[٢].

والحق أن قول الأشاعرة في هذه المسألة مخالف للمنقول والمعقول.

فأما المنقول، فإن الآيات قد جاءت مزبورة في الدلالة الصريحة على أنه ﷻ يأمر وينهى لحكمة، وأن المخلوقات قد خلقت على أوصاف وخصائص، هي في فطر الناس وعقولهم على الحسن أو القبح قبل ورود الشرع.

فالله عزوجل يقول :﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**﴾ [الأعراف : (١٥٧)].

ومما دل على التفريق بين ماهيتين بالاستفهام والإنكار والتعجب:

قوله ﷻ: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[الزمر : (٩)].

وقال ﷻ: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾[الجاثية الآية (٢١)].

وقال ﷻ: ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾ [ص : (٢٨)].

فمن قال: لا فرق بين الإحسان والإساءة إلا بحسب ورود الشرع، وأنه

---

[١] انظر: المحصول ،ص١٦٦/١ وما بعدها.

[٢] درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، للطوفي، ص ٩٠-٩٢.

لا معنى للفاحشة، بل هي والإيمان سواء في الخلو عن الحكم، قبل ورود الشرع، فقد افترى إثماً عظيماً[1].

وآيات أخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي على نحو يدرك المخاطب ادراكاً ذاتياً أين الحَسن من القبيح، ثم يأتي الشرع بتأكيده وزيادته حسناً أو قبحاً، كقوله ﷻ : ﴿**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾[النحل : (٩٠)].

وأما المعقول، فإن العقلاء من المسلمين و الكافرين يدركون بعقولهم حسن الصدق وقبح الكذب، وحسن التوحيد وقبح الشرك، إذ العقل قد دل على حسن عبادة الله الذي خلق فسوى وقدر فهدى، وهو الموصوف بالكمال المطلق، فهو المحسن إلى خلقه بأنواع النعم والخير الوفير.

والعقل أيضاً يدرك قبح عبادة غير الله، لكون ما دونه سبحانه مربوب مخلوق، فكيف تصرف العبادة لغير المنعم المتفضل الذي فطر النفوس على حبه وتعظيمه.

وأدلة القرآن قد دلت على دلالة العقل، وأن العقل يعلم حسن التوحيد وقبح الشرك، ومن تلك الأدلة ما يضرب من الأمثال والأقيسة العقلية،كقوله ﷻ: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ**﴾[النحل: (٧٥)].

فلو لم يكن العقل مدركاً لحسن التوحيد وقبح الشرك لما ضرب الله الأمثلة، ولاكتفى بالأمر بالتوحيد، والنهي عن ضده.

وقد زاد **ابن تيمية** الأمرَ جِلَاءً وبيّن أن الحسنَ والقبحَ قد يكونان صفةً لأفعَالِنا التي تدرك بالعقل، ثم يأتي الشرع كاشفاً عنها ومبيّناً لها، على أن الحسن يكون تارةً: من جهة نفس الفعل، وتارةً من جهة أمر الشرع به، وقد يكون باجتماع الأمرين.

يقول: (إن الحسن والقبح قد يكونان صفة لأفعالنا، وقد يدرك بعض ذلك بالعقل وإن فسر ذلك بالنافع والضار والمكمل والمنقص، فإن أحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكّدة لها.

وتارة تكون مبيّنة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك، وأن الفعل تارة يكون حسناً من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين

---

[1] انظر: العلم الشامخ ٤٢٥/١٣ ، ٥٠٥/١٣.

جميعاً)[1].

والأفعال تتصف بالحسن الذاتي أو القبح الذاتي بناءً على ما تقتضيه من مصلحة أو مفسدة.

فإذا كانت المصلحة أو المفسدة مطلقة، كان الحسن أوالقبح ذاتياً.

فالمصلحة أو المفسدة هي الأساس لاعتبار الأفعال في حسنها أو قبحها.

وإذا كانت هذه الأفعال تتضمن مصلحة أو مفسدة مقيدة بأحوال معينة، فإنه ينظر إلى ما تتضمنه هذه الأفعال بناء على قاعدة المصالح والمفاسد، فإذا اقتضت هذه الأفعال مصلحة وصفناها بالحسن، وإذا اقتضت هذه الأفعال مفسدة وصفناها بالقبح[2].

وقد شنّع **ابن تيمية** على نفاة الحسن والقبح في سياق المعنى السابق حيث يقول: (ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين، الذى هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها)[3].

وإنّ العلاقة بين ما هو مستقر في العقول والفطر وما تدل عليه النصوص من الأحكام علاقة لها وصفان:

الأول: أن تكون علاقة مطابقة وموافقة، وهي التي جاء الشرع بالكشف عنها وتثبيتها.

الثاني: أن تكون علاقة يصعب على العقل إدراك ما تدل عليه النصوص فيعجز العقل قبل ورود الشرع عن كشفها.

وفي هذا المعنى يقول **ابن تيمية**: (لكن الشارع عرّف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشف وبيان، وإما إثبات لأمور في الأفعال والأعيان)[4].

ومما يدلُّ على حسن الأفعال وقبحها في ذاتها، أنه لا تعارض بين صريح المعقول وصحيح المنقول، وأن العدل في شرع الله الذي جاء موافقاً لما رُكز في العقول والفطر من محاسن الأخلاق والأعمال، فالله أعطى كل

---

(1) مجموع الفتاوى، ٣٥٤/١١.

(2) انظر: المعرفة في الإسلام، ص٢٧٣.

(3) مجموع الفتاوى، ٣٥٤/١١.

(4) درء تعارض العقل والنقل، ٢٢/٨.

شيء خلقه ثم هدى.

وكيف يكون بينهما تعارض وهو الذي خلق العقل وأمر بالشرع.

يقول ابن تيمية في هذا المعنى: (إن دلائل الله ﷻ لا تتناقض، وأن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصرائح المعقول، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذي به صلاح المعاش والمعاد...

تبيّن به أيضاً تناسب جميع العلوم الصحيحة، والموجودات المعتدلة، والشرائع الإلهية، وأعطى كل ذي حق حقه)[1].

ومن المستقر في العقول والفطر وضوحُ الفرق بين حسن الأفعال وقبحها وأنه لا موجب للعقاب ولا للثواب في هذه الأفعال إلا بورود الشرع بالأمر والنهي، وإن كانت في نفسها من قبل قبيحة أوحسنة.

بل في بيان الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع آيات واضحة ودلالة صادقة وبرهان على صدق دعوى الرسل والأنبياء وما جاؤا به من الوحي المنزل .

في هذا المعنى يقول **ابن القيم**: (إن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضاره.

والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات، والمشمومات، والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي.

وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل.

فالسجود للشيطان، والأوثان، والكذب، والزنا، والظلم، والفواحش كلها قبيحة في ذاتها والعقاب عليها مشروط بالشرع.

فالنفاة يقولون: ليست في ذاتها قبيحة، وقبحها والعقاب عليها إنّما ينشأ بالشرع.

والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل)[2].

وحديث النبي ﷺ الذي قال فيه: (البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس)[3].

يدلُّ على أن الله قد فطر الناس قبل ورود الشرع على التفريق بين

---

[1] المصدر السابق، ٣٤٣/٧.

[2] مدارج السالكين، ٢٣٠/١.

[3] اخرجه مسلم، باب تفسير الأثم والبر، برقم: (٤٦٣٢)، والترمذي،كتاب الزهد، برقم: (٢٣١١)، وأحمد، مسند الشاميين، برقم: (١٦٩٧٣)، والدارمي، كتاب الرقاق، برقم: (٢٦٧٠).

الحق والباطل، والخير والشر فالمعروف تطمئن إليه النفس والمنكر تنفر منه النفس[1].

وكيف يكون المباح مساوياً للحرام، وقد استقر في العقل قبح الزنا بالمحارم، بل هو مستهجن في فطر الناس التي تأبى وتنكر تلك القبائح، والتي هي بحسب **الأشاعرة** على السواء مع المحاسن قبل ورود الشرع.

وفي هذا المعنى يقول **ابن القيم** : (من المستقر في العقول والفطر أن قضاء هذا الوطر في الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات والجدات مستقبح في كل عقل مستهجن في كل فطرة.

ومن المحال أن يكون المباح من ذلك مساوياً للمحظور في نفس الأمر، ولا فرق بينهما إلا مجرد التحكم بالمشيئة، سبحانك هذا بهتان عظيم)[2].

إن الآيات التي دلت على صدق الأنبياء فيما جاءوا به من عند ربهم لا تقتصر على المعجزة فقط.

بل الحال الشخصي الذي كان عليه النبي ﷺ قبل الإرسال من الصدق والأمانة والعفة، لهو برهان واضح على صدق دعواهم.

فبه يفرق بين الحسن والقبح قبل ورود الشرع، وإلا لكان الخطاب لا يهزُّ ما يكمن في فطر الناس من الخير أو الشر.

يقول **ابن القيّم** في التأكيد على هذا المعنى : (من المستقر في العقول والفطر انقسام الأفعال إلى قبيح وحسن في نفسه، وأن الرسل تدعو إلى حسنها، وتنهى عن قبيحها، وأن ذلك من آيات صدقهم وبراهين رسالتهم، وهو أولى وأعظم عند أولي الألباب والحِجَى من مجرد خوارق العادات)[3].

ويجلّي **ابن القيم** وجه الدلالة من قوله ﷻ: ﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ**﴾ [الأعراف : (١٥٧)].

يقول: (فأي فرق بين مُدعي هذا الباطل وبين مدعي ذلك الباطل؟ وهل هذا إلا بهت للعقل والحس والضرورة والشرع والحكمة؟.

وإذا كان لا معنى عندهم للمعروف إلا ما أمر به فصار معروفاً بالأمر ولا للمنكر إلا ما نهى عنه فصار منكراً بنهيه فأي معنى لقوله : ﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ**﴾ [الأعراف : (١٥٧)]؟.

وهل حاصل ذلك زائد على أن يقال يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه ؟.

---

(1) انظر : المعرفة في الإسلام، ص٢٨٧.

(2) مفتاح دار السعادة، ٥/٢.

(3) المصدر السابق، ١٢/٢.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

وهذا كلام يُنزه عنه آحاد العقلاء فضلاً عن كلام رب العالمين.

وهل دلت الآية إلا على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر؟، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم، ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول)[1].

ومما يؤكد على هذا المعنى أيضاً قوله ﷻ: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[الأعراف: (٣٣)].

فهي في نفسها فواحش قبل ورود التحريم لها، وما ذلك إلا لقبحها ومنافرة العقل والفطرة لها.

ويوضح **ابن القيم** وجه دلالة الآية بقوله : (وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول، فتعلق التحريم بها لفحشها، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق يدلُّ على أنه هو العلة المقتضية له)[2].

و **ابن القيم** في معرض رده على **الآمدي**، يقول : (وأما الدليل الذي اعتمد عليه **الآمدي** فهو أن حسن الفعل لو كان أمراً زائداً على ذاته لزم قيام المعنى وهو محال؛ لأن العرض لا يقوم بالعرض.

وهذا في البطلان من جنس ما قبله، فإنه منقوض بمالا يحصى من المعاني التي توصف بالمعاني)[3].

و**ابن القيّم** - رحمه الله- قد استفاض في رده على نفاة التحسين والتقبيح ببيان وجه الدلالة من النصوص **عقلاً ونقلاً**، وذكرَ اللوازمَ الفاسدةَ لمذهب النفاة، ومجمل تلك الردود على النحو التالي[4]:

أولاً: دلالة نصوص الكتاب والسنة على أن المعروف ما تعرفه العقول والفطر كما في قوله ﷻ: ﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ**﴾ [الأعراف : (١٥٧)]، وغيرها من الآيات التي دلت على حسن الأفعال وقبحها عقلاً .

ثانياً: دلالة سؤال هرقل لأبي سفيان على أنّ الرسل تدعوا إلى ما استقر في الفطر من الحسن، وتنهى عن القبيح .

ثالثاً: أن الله ﷻ قد نوّع في طرق الهداية بحسب تفاوت العقول

---

[1] المصدر السابق، ٢/ ٦.

[2] المصدر السابق، ٢/ ٧ .

[3] المصدر السابق، ٢/ ٢٦.

[4] انظر: مفتاح دار السعادة، ٢/٢٨٤-٣٥٢.

Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣ مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية

والأذهان على ما فطرت عليه من قبل في حسن الأشياء وقبحها .

رابعاً: دلالة النصوص الشرعية على تحصيل المصالح ودرء المفاسد يدلُّ على حسن أو قبح الأشياء في ذاتها .

خامساً: عدم صحة القياس في الأحكام الفقهية وفي العلل الشرعية إلا لمن أثبت حسن الأفعال وقبحها .

سادساً: فساد شبهة الرازي في نفي حسن الأفعال وقبحها، بناء على أن فعل العبد غير اختياري، وما ليس اختيارياً لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً، وذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: ذلك القول يتضمن التسوية بين الحركة الاضطرارية والاختيارية ولا فرق بينهما، وهو باطل حساً وشرعاً.

الوجه الثاني: يلزم من هذه الشبهة أن الخالق سبحانه ليس له اختيار في فعله.

الوجه الثالث: يلزم منه لو صح، بطلان مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح الشرعيين، ووجهه أن فعل العبد ضروري أو اتفاقي، والشرع لا يحسن هذا ولا هذا.

الوجه الرابع: يلزم منه لو صح، بطلان التكليف؛ لأن التكليف لا يكون إلا بالأفعال الاختيارية .

سابعاً: فساد شبهة **الآمدي** في نفي التحسين والتقبيح العقليين، بناءً على أن العرض لا يقوم بالعرض، وذلك الدليل منقوض بأدلة متكاثرة.

فما الذي يمنع أن يقوم المعنى بالمعنى، كالذي يقول: علم ضروري، لون مشرق، همٌّ شديد، ونحو ذلك من وصف المعاني بما لا يحصى، فالعرضان يقومان بالجوهر، فالصوت وما فيه من جمال وحسن وخشونة يقوم بالمتكلم.

ثامناً: إنَّ زعم الأشاعرة بأن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لاستحال النسخ في الأفعال، ولما اختلفا باختلاف الأحوال، فذلك فاسد من عدة أوجه منها:

الوجه الأول: أن المراد بحسن الفعل وقبحه، بمعنى: أنه منشأ للمصلحة والمفسدة وسبب لهما وليس أنهما حقيقة لا تنفك عنه بحال، كقوة الأغذية والأدوية، ونحو ذلك.

وأما دعوى استحالة النسخ، فإن ما نسخه الله ﷻ كان حسناً في وقت ثم صار قبيحاً في وقت آخر.

الوجه الثاني: أن الكذب لا يحسّن بحال ولا يكون إلا قبيحاً، وتخلف القبح عن الكذب إنّما كان لفوات شرط أو قيام مانع.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

الوجه الثالث: جواز رجوع الحسن والقبح إلى واحد بالنّوع لا بالعين، فالقبيح القتل ظلماً، والحسن القتل عدلاً.

تاسعاً: احتجاج النفاة بقوله ﷻ : ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ [الإسراء : (١٥)]، مردود، إذ سبب العقاب قائم قبل البعثة، ولكن لا يلزم وقوعه إلا بتقرير الشرع له بعد البعثة .

عاشراً: ما يلزم من اللوازم[١] الباطلة على مذهب النفاة، يكفي في رد ما ذهبو إليه من النفي.

وذلك أن من لوازمه **جواز** ظهور المعجزة على يد الكاذب وأنه ليس قبيحاً.

وجواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين.

وجواز التسوية بين الشرك والتوحيد، وفي ذلك فتح لباب السفسطة.

ولم يسلّم **الشوكاني** لا لهؤلاء ولا لهؤلاء، بل بيّن أن من أنكر إدراك العقل المجرد للحسن والقبح أنه مكابر ومباهت على أمر لا مستند له فيه شرعاً أو عقلاً.

ولم يسلّم للمعتزلة الذين أوقعوا الثواب والعقاب بناء على إدراك العقل للحسن والقبح قبل ورود الشرع.

حيث يقول: (وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة.

وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلّم.

وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب.

ومما يستدل به على هذه المسألة في الجملة قوله سبحانه: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[الإسراء: (١٥)].

وقوله: ﴿**وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى**﴾[طه: (١٣٤)].

وقوله:﴿**لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ [النساء: (١٦٥)])[٢].

والأشاعرة في نفيهم للتحسين والتقبيح العقليين ارتكبوا عدة محاذير،

---

[١] من لوازم هذه النظرية أنها أعطت مجالاً للغربيين في النيل من الإسلام، لما يترتب عليها من دعم نظريتهم التي تقول: بعدم ثبات القيم والأخلاق.

[٢] إرشاد الفحول ١/٢٨ .

ومن تلك المحاذير ما يلي:

الأول: مخالفتهم لبداهة العقول والفطر السليمة، إذ لا فرق عندهم بين الظلم والعدل.

الثاني: نفوا عن الله الحكمة والتعليل في أفعاله، فالله عندهم يأمر وينهى لا لحكمة بل لمحض الإرادة والمشيئة.

ومن فسر الحكمة في التشريع بمجرد العلم والإرادة والقدرة، بلا حكمة تقتضي ذلك التشريع، فقد تعدى وظلم، ولزمه أن الله ﷻ يشرع ما ليس بحكمة.

يقول **الدكتور عبدالله القرني** :(ويستند إثبات المناسبة بين الأحكام الشرعية وعللها إلى أصل عظيم وهو ثبوت التعليل في خلق الله وشرعه، وأنه لا يمكن أن يخلق شيئاً إلا لحكمة، كما لا يمكن أن يخلوا أمره ونهيه من الحكمة.

وحكمة الله ﷻ أخص من مطلق الإرادة؛ لأن الإرادة قد تكون محمودة أومذمومة، وأما الحكمة فإنما تكون إرادة لغاية محمودة لأجلها يكون إيجاد المخلوقات أو تشريع الأحكام) [١].

الثالث: أنهم استدلوا على انتفاء التحسين والتقبيح العقليين بانتفاء العذاب قبل بعثة الرسل، والحقيقة أنه لا تلازم بينهما، بل الثواب والعقاب لا يثبت إلا بالسمع[٢].

وبناءً على ما ورد من أدلة في إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وأن ذلك موافق للمصلحة والمفسدة، وأن من أنكر ذلك فعليه أن ينكر ما جاءت به الشريعة من تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وأن ينكر ما بين الأحكام الشرعية وعللها من المناسبات[٣].

فإن القول بالحسن والقبح الذي يدور في إطار المصالح والمفاسد هو القول الموافق للمنقول والمعقول .

ومن أدلة الأشاعرة على نفي الحسن والقبح الذاتيين امتناع النسخ، حيث يقول **الشهرستاني:**(لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد الشرع بتحسين شيء وآخر

---

[١] انظر: المعرفة في الإسلام، ص٢٧٧.

[٢] انظر: مفتاح دار السعادة،٢/ ٣٥٢. و انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة ، ص٣٣١.

[٣] انظر: المعرفة في الإسلام، ص ٢٧٨.

بتقبيحه.

ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب.

ولما كان اختلفت الحركات بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً)[1].

واستدلال الأشاعرة بهذا الدليل لا وجه له.

ذلك أنه غاب عنهم أن قضية النسخ مبنيّة على ارتباط الحسن والقبح بالمصالح والمفاسد.

بمعنى: أن الفعل يكون حسناً بناءً على المصلحة، ويكون قبيحاً بناءً على المفسدة، فيردُ النسخ في بعض الأحوال التي لا يكون فيها الحسن أو القبح في الأفعال بإطلاق.

أما ما كان الحسن فيه أو القبح ثابتاً بإطلاق فلا يجري فيه النسخ، كالشرك، ونحو ذلك.

يقول **الدكتور عبدالله القرني** في هذا المعنى : (والمثال الذي ذكروه[2] له متعلقان؛ لأن أحدهما يتعلق بخبره أنه سيكذب، ويتعلق الآخر بنفس خبره سواء صدق أو كذب.

فإن كذب في الغد كان كذبه قبيحاً، وإن كان قد صدق في الغد كان صدقه حسناً.

وإن كان قد كذب في وعده بأنه سيكذب، وهذا إنما يقتضي كون خبره قبيحاً باعتبارٍ، وحسناً باعتبارٍ آخر، لا أنه حسن وقبيح باعتبار واحد.

فلا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين كما قالوا)[3].

---

[1] نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٧٦.

[2] لو قال قائل: سأكذب غداً، وافترض أن الصدق حسن، والكذب قبيح عقلاً...انظر: أدلة الأشاعرة على الحسن والقبح، الدليل الثالث.

[3] انظر: المعرفة في الإسلام، ص ٢٩٨، ٢٩٩ .

ومما تقدم ذكره يتضح ما يلي:

أولاً: القول بنسبية المعارف للعقل من المتفق عليه.

ثانياً: اتفاق أهل السنة مع المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وثبوت أوصاف الأشياء، وأحكام الأفعال ذاتياً.

ثالثاً: اتفاق أهل السنة مع الأشاعرة في مبدأ توقف التكليف والجزاء على مجيء الشرع.

رابعاً: انفراد المعتزلة بالقول بمبدأ التلازم بين التحسين والتقبيح العقليين والتكليف والجزاء قبل إقامة الحجة بالرسالة.

خامساً: انفرد الأشاعرة بنفي التحسين والتقبيح العقليين، وإنكار أوصاف الأشياء وأحكام الأفعال، بناء على نفي حقائق الأشياء، ومبدأ التجويز.

سادساً: اتحاد المعتزلة والأشاعرة في ضلالة القول: بإن الفعل هو المفعول[1].

فالمعتزلة جعلوا الحسن والقبح في الأفعال يعود إلى المفعولات؛ وعليه فإن كان المفعول حسناً أثبت لله، وإن كان قبيحاً نفي عنه ﷻ.

بينما الأشاعرة رأوا أن هذه المفعولات وما فيها من الحسن والقبح تعود إلى الفاعل لا إلى المفعول، من أجل ذلك نفوا التحسين والتقبيح العقليين.

هذا بيان أهل السنة، فلعمري ما أعظمه من بيان، وما أجلّه من تبيان، إذ أدلتهم مطردة متناغمة، تخرج من مشكاة واحدة، لا شرقية ولا غربية، بل سماوية، ربانية.

والحاصل، أن الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في هذه المسألة بين أمرين :

الأول: إما أن يثبتوا الحسن والقبح الذاتيين وما يترتب عليه.

الثاني : إما أن يلتزموا بلوازم مذهبهم الباطلة.

وبالتالي فإن قولهم في هذه المسألة يخالف العقول الصريحة، والفطر السليمة التي تقرر حسن الأفعال وقبحها الذاتيين.

وبذلك يتبين أن الأشاعرة قد أخطأوا في قولهم: إن الأفعال ليست لها صفة ذاتية تدل على حسنها أو قبحها لا قبل ورود الشرع ولا بعد وروده، مما أدى بهم إلى نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ وأحكامه سواء كانت هذه الحكمة كونية، أوشرعية.

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى،١١٩/٢، ٤٠١/٥. وانظر: الصفدية،١٥٣/١. وانظر: منهاج السنة، ١٢٨/٣.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ملحق الرسالة

هذا الملحق فيه بيان الخلاف في السببية بين المادية والمثالية، مع ذكر مقارنة مختصرة بين التجريبيين من الفلاسفة المحدثين ومدى تأثرهم بالفكر الأشعري في السببية لا سيما الغزالي رحمه الله تعالى، مع الفرق بين الاتجاهين من ناحية الدافع لمفهوم السببية بين الفريقين.

وفي الملحق المحاور التالية:

المحور الأول: الخلاف في السببية.

السببية أوجدت صراعاً حاداً بين المادية، والمثالية[١].

فالمادية[٢] تؤمن بموضوعية السببية وكلّيتها، وتعتبر العلاقات السببية علاقات بين الأشياء نفسها، ليس للعقل تدخل في شأنها؛ لكون المذهب التجريبي (يؤمن بأنّ التجربة والخبرة الحسّية هي الأساس العامّ والمصدر الرئيس لكلّ ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، وينكر وجود أيّ معرفة قبليّة لدى الإنسان بصورة مستقلّة عن الحسّ والتجربة) [٣].

أما المثالية الذاتية[٤] فهي إما أن تنكر السببية كلياً، وترى فيها مجرد نتيجة لتتالي الأحاسيس البشرية، أوتدرك السببية كعلاقة ضرورية وتعتبر أنها وُجدت في عالم الظواهر بواسطة الذات المدركة (الطابع القَبْلي للسببية).

وقد تعترف المثالية الموضوعية[١] بوجود السببية مستقلة عن الذات المدركة، ولكنها ترسي جذورها في الفكر والتصور، الذي تعتبره مستقلاً عن الذات.

---

(١) انظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، وآخرون، ترجمة: جورج كتورة، ص ١٢٤، ١٣٨. وانظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص ١٣٨، ١٣٩.

(٢) نظرة فلسفية ترى أن الشيء الوحيد الذي يمكن القول بوجوده هو المادة، إذ هي الأصل الراسخ، وأن الشعور عرض طارئ، وقد وجد هذا المذهب من العهد الأول للفلسفة اليونانية عند طاليس، وانكسمانس، وهرقليطس، انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص ٥٩٣. وانظر: كواشف زيوف، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص ٤٤٣.

(٣) الأسس المنطقية للاستقراء، ص٦٩.

(٤) تنطلق هذه الذاتية من أن الإنسان يحدد الوجود وما فيه من حقائق من وعيه فقط، إذ غليان الماء ليس ناتج عن ارتفاع في درجة حرارة الماء بشكل موضوعي، بل مجرد سلسلة من الظواهر مرتبطة مع بعضها سابق ولاحق يفهمها العقل هكذا، انظر: نوابغ الفكر الغربي، زكي نجيب محمود، ص ٦٨ وما بعدها.

وإذا كانت السببية تعني: أن ما لوجوده بداية فلا بد أن يكون له سبب، وأن مبدأ السببية مبدأ عقلي ضروري، فإن التسليم بما تقدم بيانه ليس مرضياً **لهيوم**[٢] ومن تبعه.

إذ أنّ مبدأ السببيه – برأيه – لا يكون مبدأ عقلياً ضرورياً ما دام وجه الضرورة العقلية للسببية جاء من باب الاستدلال لمبدأ السببية، وبالتالي لا تكون السببية مبدأ عقلياً عنده.

أما التجريبيون فقد خالفوا في مسألة جعل السببية مبدأ عقلياً ؛ لكونهم ينطلقون من مبدأ أساسي، وهو أن جميع أنواع المعارف لا تُستقى إلا من الحس والتجربة، وليس في عقولنا إلا مدركات بسيطة مستمدة من التجربة، فلسنا بحاجة إلى وضع فرضيات تطمح إلي تفسير ما وراء الظواهر.

فهي نظرية تقوم على الاعتقاد بأن المصدر الوحيد الذي يمد الذهن ويموّنه بالتصورات والمعاني هو الحس.

أما القوة الذهنية - في رأيهم - فليست إلا عاكسة للإحساسات المختلفة، ولايبقى للذهن إلاّ التصرف في صور المعاني المحسوسة بالتركيب أوالتجزئة، وهي نظرية نشأت كردة فعل لنظرية الأفكار الفطرية التي مثّلها الفيلسوف الفرنسي **ديكارت**.

يقول **محمد باقر الصدر** عند تفريقه بين المذهب التجريبي الغير وضعي، والمذهب التجريبي التحليلي: إن (الفرق بين التجريبيين غير الوضعيين، والمناطقة الوضعيين، يتمثّل في موقفهما من القضية التي لا توجد كيفية معيّنة لاستخدام التجربة والخبرة الحسّية من أجل إثبات صدقها: فهي تعتبر في رأي المناطقة الوضعيين فارغة من المعنى.

وأمّا التجريبيون غير الوضعيين فيعترفون بأنّها قضية ذات معنى من الناحية المنطقية، لأنّهم لا يربطون معنى القضية بكيفية إثبات صدقها، ولكنّهم يربطون درجة التصديق بها بمدى قدرة التجربة على إثباتها.

---

(١) ترى أنّ الوعي البشري يعكس وعياً أعلى (إله أو عقل كوني أو فكر مطلق)، فالنسبيات في الوعي البشري تعكس بشكل تراكمي المطلق الأكبر، فهي رؤية للواقع من خلال وجود روح علوي فائق خالق لكل الوجود والمادة. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص ٦١٣، وما بعدها.

(٢) ديفد هيوم، فيلسوف ومؤرخ انجليزي، ولد سنة ١٧١١ م في مدينة أدنبرة، كان ذو نزعة حسية مغالية، مات أثر قرحة في معدته سنة ١٧٧٦ م. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، ٢/ ٦١١ وما بعدها.

فكلّ قضية لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليها لا يمكن قبولها؛ لأنّ التجربة والخبرة الحسيّة هي المصدر الأساس للمعرفة في رأي المذهب التجريبي) [1].

فالمذهبان التجريبيان يشتركان في نفي الضرورة، ولكن الوضعي منهما غلا في القضية التي ليس لها أساس من التجربة، وحكم عليها بالخلو من المعنى.

ويرى **بيكون** أن تصور العلم الصحيح يقوم على التجربة والملاحظة، إذ فلسفته قائمة على المنهج العلمي التجريبي، مشبّهاً الباحث العلمي بالقناص؛ لأن عمل الباحث يقوده إلى نوع من الاشتمام، شبيها بالقناص الماهر، وهذا القنص عند **بيكون** يقوم على ثماني عمليات[2] من أهمها تنويع التجارب وإطالتها.

ولذلك؛ كان معجباً بالماديين من الفلاسفة اليونانيين، ساخطاً على **أفلاطون**، ومهاجماً **أرسطو**.

ومصدر كل معرفة انسانية عند **هوبس**[3] هو الإحساس.

فيكون الموضوع الخارجي ضاغطاً على موضوع الحس، مباشرة كما في حالتي اللمس والذوق، أو غير مباشر كما في السمع والبصر والشم.

فاللون والصوت والرائحة والحرارة إدراكات أو خيالات فينا أنتجتها أدمغتنا استجابة لموضوعات مادية خارجية.

فسائر العمليات العقلية تفسر – بحسبه - على أساس مادي خالص، حتى تلك المعاني المترابطة في الذهن تعود إلى حركات لجزئيات مادية في الجسم.

وقد تبنى **لوك**[4] هذه النظرية الحسية التجريبية وطورها فهو من أبرز ممثلي التجريبية[5]، والمؤكد على أن كل معرفة مرتبطة بالتجربة خاضعة لرقابتها.

---

[1] الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص٢٩٥.

[2] انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي، ٣٩٢/١ وما بعدها.

[3] انظر: المصدر السابق، ٥٥٤/٢ وما بعدها.

[4] فيلسوف تجريبي انجليزي، ولد سنة ١٦٣٢م في رنجتون، تعلم في مدرسة وستمنستر، كان طبيبا، ينكر الأفكار الفطرية، توفي سنة ١٧٠٤م. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي،٢/ ٣٧٤.

[5] انظر: المصدر السابق، ٣٧٣/٢ وما بعدها، وانظر: أطلس الفلسفة، ص ١١٩.

وقد تصدرت نظرية المعرفة فلسفة **لوك** التي عالجها في كتابه "محاولة في الفهم الإنساني".

إذ ما يجد الفرد من تصورات هي - **بحسب لوك** – أفكار.

يقول: (إن كل ما يدركه الذهن في ذاته، أو كل ما يعتبر موضوع الإدراك المباشر... أو موضوع العقل، إنَّ ذلك كله هو ما يسميه أفكاراً) [1].

وقال: (إننا نشير إلى ما ينتج أي فكرة بسيطة، أو مركبة بالاسم العام "سبب" وبالذي يكون نتيجة لها بالاسم "مسبب"، بل قال: إن المبدأ السببي هو مبدأ عقلي) [2].

ولكن من أين تأتي الأفكار؟.

إنها تأتي – في نظره- حصراً من التجربة.

فرفض كل الأفكار التي تكون في الإنسان سابقة على التجربة، إذ العقل – بحسبه – كعقل الطفل حين ولادته يوازي صفحة بيضاء لم ينقش عليها من قبل شيئا، وعليه فإن كل التصورات المحددة هي تصورات تنشأ مع الوقت، وانطلاقا من التجربة.

ويبحث **لوك** في معنى الجوهر فإذا به موضوع تحل فيه الأفكار.

وينتهي إلى أن الجوهر شيء لا نعلمه، لكننا نفترض أنه الحامل للكيفيات .

ويؤيد **هيوم** تلك الفكرة، إذ هو رائد المذهب التجريبي الحسي الواقعي، الذي يرجع جميع المعارف إلى التجربة والخبرة.

وينظر إلى العقل على أنه مرآة تعكس الحقائق الخارجية، فإدراكاتنا وشعورنا- على وجهته- ليس إلاّ انعكاسات للواقع الحسي الموضوعي.

ويقول في تعريفه للسبب بأنه: (موضوع متبوع بآخر، بحيث إن الموضوعات المماثلة للموضوع الأول، تعقبها موضوعات مماثلة للثاني، أو بعبارة أخرى، إذا لم يكن الأول قد وجد، فإن الثاني لا يمكن أن يكون قد وجد أبدا...وظهور السبب ينقل الذهن دائما، نقلا **بالعادة** إلى فكرة النتيجة) [3].

ويقوم مطلب **هيوم** الأساسي في المعرفة على إدخال طرق البحث التجريبي في المعارف والعلوم، فهو ذو نزعة حسية شكية مغالية.

---

[1] المصدر السابق، ص ١١٩.

[2] السببية في العلم، السيد نفادي، ص٢٤.

[3] المصدر السابق، ص٢٥.

إذ (كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلي حسين متميزين اسماهما الانطباعات، والأفكار)[1].

فالانطباعات هي كل ادراكاتنا الحسية والذاتية من مشاعر وعواطف وإرادات.

أما الأفكار، أو التصورات فهي نسخ عن الانطباعات الموجودة في ذواتنا قد نشأت عنها.

والفرق بينهما أن الانطباعات أقوى درجة وحيوية من التصورات التي تعتبر بسيطة إذا ما قورنت بالانطباعات.

ثم بعد أن فرغ من تقسيم الادراكات إلى انطباعات وأفكار، قسّم كل واحد منهما إلى بسيطة لا تتجزأ، ومركبة قد تألفت من البسيطة.

وبناء على تقسيمه للمدركات، فإنه ليس من الممكن أن نفكر في شيء أو نتصور شيئاً لم يسبق له أنْ كانَ مدركاً إدراكاً مباشراً من قبل، إلا أنه بإمكان الإنسان بقوة تخيلة أن يكّون تصورات مركبة ومرتبة قد انطلقت من تلك التصورات البسيطة.

إذ لا يمكن – في نظره – أن تُكوّن لدينا أفكار عامة مجردة، بل ليس لدينا أفكار فطرية، وإنما كل أفكارنا صادرة عن التجربة.

وتلك الأفكار القائمة على الادراك الحسي لها ملكتان لمعالجتها، تدعى الأولى بالذاكرة التي تحفظ الأفكار مرتبة ترتيباً زمانياً.

والثانية الخيال الذي يتعامل مع هذه الأفكار بحرية يريدها، وفق نظام الترابط بين الأفكار مع بعضها البعض، إذ كل فكرة تجر أخرى، وهلم جرا.

أما عن ترابط الأفكار والتصورات – عنده – فيستند إلى قانون التداعي الذي يتميز بالانتقال من تصور إلى آخر تبعا لمبادئ الزمان والمكان، والعلة والمعلول، لكن دلالته لا تكتسب مفهوماً عقلياً حقيقياً إذا لم نرجعه إلى أصل المدركات وهي الانطباعات.

وبناء على ذلك؛ يميز **هيوم** بين الحكم على الحقائق العقلية والحقائق الواقعية.

فالأحكام التي ترتبط بين المفاهيم يكون اليقين المطلق به ممكناً، لكنها لا تعبر عن حقيقة موضوعاتها.

أما التعبير عن الحقائق الواقعية فيستند إلى التجربة، وتحت سقف تداعى التصورات، وبدعم من العلاقة بين العلة والمعلول.

---

[1] أطلس الفلسفة، ص ١٢٥، وانظر: موسوعة الفلسفة، ٦١٤/٢ وما بعدها. قارن قوله بقول الرواقيين، انظر: خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، ص ١٦-١٧.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

فكل الأفعال الفكرية التي تتناول الوقائع قائمة على مبدأ العلاقة بين العلة والمعلول، إلا أن الترابط بينهما ليس ترابطاً ماهوياً، بل ما يشاهد من الآثار يمكن احتسابه بناء على الخبرة والتجربة.

فالارتباط بين(أ) و (ب) حين ملاحظة التتابع بينهما مبني على التداعي، وعلى قاعدة ما جرت عليه عادتنا.

فمعرفتنا بالعلاقات العلية ليس سوى عادة توقع نوعاً من الأحداث يتلو نوعاً آخر، لوحظ ارتباطه به مراراً، ولكن لا توجد علاقات ضرورية.

وعليه فلا يمكن أن نعطي صياغة لأحكامنا إلا بحسب التداعي المعتاد، وليس على **طبيعة الأشياء**.

وذلك لأن معرفة الأسباب تظل خفية على بني الإنسان.

وعليه؛ فإن **هيوم** يقرر أننا لا نستطيع أن نستقي العام من الخاص إلا على قاعدة الاحتمال.

لقد اشتهر **ديفد هيوم** برأيه في السببية، إذ يقول: (إن فكرة العلية لا بد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها.

إني أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تعد عللاً أو معلولات هي متصلة فيما بينها، وأنه لاشيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعدا عن وجوده.

وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً لسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة.

وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده، ومن أجل هذا أن نعد علاقة الاتصال أساسية وجوهرية لعلاقة العلية.

والعلاقة الثانية التي ألاحظها جوهرية للعلل والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تحتمل الجدل، وأقصد بها علاقة الأسبقية الزمانية من العلة على معلولها.

ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماماً أن تسبق العلة بالضرورة المعلول؛ بل قد يقع أن يحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعاً أو فعلاً آخر متزامناً معه تماماً.

لكن إلى جانب التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإنها تستطيع أن تقرر علاقة الأسبقية بنوع من الاستنتاج أو البرهان.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان، دون أن يعد علة له، فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقتين السابقتي الذكر) [1].

ويحلل **هيوم** العلاقات الثلاث : (الاتصال/الأسبقية/الارتباط الضروري) وينتهي إلى أن (رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لايمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معا؛ وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد **(من العلة إلى المعلول)** هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للادراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس، ولا تدركان خارجياً في الأشياء) [2].

إذن، إنما هي العادة الناشيئة عن التكرار المستمر(وليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة كانت عن أشياء كانت مرتبطة دائما، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط.

وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحدد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد، كَوَّنا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة) [3].

وخلاصة القول – عنده - أن اكتشافنا للأسباب والنتائج لا يتم بالعقل بل بالتجربة.

فالقول بأن لكل شيء سبباً ليس له برهان قبلي ولا بعدي في نظره.

وبالتالي فلا نستطيع معرفة نتيجة معينة ومحددة مستقبلاً، إذ العلاقات تنشأ في أذهاننا فقط دون أن يكون لها واقع موضوعي.

فلا ضرورة إلا في المدركات الذهنية، وليست في الواقع المحسوس المشاهد.

حيث زعم أنه يمكن أن نتصور أن للمسبب بداية، دون أن يكون له سبب.

---

[1] موسوعة الفلسفة، ٦١٥/٢.

[2] المصدر السابق، ٦١٥/٢.

[3] المصدر السابق، ٦١٥/٢-٦١٦.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فالتلازم بينهما ليس ضروري، إذ العلاقة بين السبب والمسبب علاقة تركيبية لا تحليلية.

وإذا كان ذلك كذلك، فما المانع أن يكون الشيء قد وجد بلا سبب ولا علة ؟.

وعليه؛ فإن القول بأن لكل حادث سبب قد أوجده بعد أن لم يكن لا يكون مبدأ عقلياً.

وهؤلاء التجريبيون لم يؤمنوا بالمبدأ العقلي فضلاً عن أن يؤمنوا بقانون الاطّراد، وأن للموجودات خصائصها الذاتية.

ولما كانت (علاقة السببيّة ـ بمفهومها العقلي، بوصفها علاقة ضرورة بين (أ) و (ب) ـ من القضايا التي لا تمتدّ الخبرة الحسّية إليها؛ لأنّ الخبرة الحسّية بإمكانها أن تدرك (أ) و (ب) واقتران أحدهما بالآخر، وأمّا علاقة الضرورة بينهما فليس بإمكان الخبرة الحسّية أن تدركها.

وعلى هذا الأساس رفض (**دافيد هيوم**) علاقة السببيّة بوصفها علاقة ضرورة، حيث فسَّرها: بأنّها مجرّد اقتران أو تعاقب مطّرد بين الظاهرتين، تجاوباً مع اتجاهه التجريبي في نظرية المعرفة.

وكان ذلك بداية تحوّل السببيّة[1]، في الفكر الفلسفي الحديث، من علاقة ضرورة بين ظاهرتين إلى قوانين سببيّة تصف اطراداً معيّناً للاقتران أو التعاقب بين ظاهرتين، دون أن تضيف إلى ذلك أيّ افتراض عقلي للضرورة)[2].

وقد زعم أنه لا تناقض بين تصور ما له بداية مع عدم تصور أن يكون له سبب.

معللاً ذلك بأن مسألة العلة والمعلول من المسائل التي لها علاقة تركيبية لا تحليلية.

إذ يمكن فصل السبب عن المسبب، حيث الضرورة – عنده ـ في القضايا التحليلية.

فهيوم يعترض على السببية بناء على (مقدمتين:

الأولى: أن تصور ما له بداية (الحادث) لا يتضمن تصور أن له علة.

---

[1] قد تحولت السببية من قبل ديفيد هيوم، على يد الغزالي رحمه الله تعالى، وهذا البحث يثبت ذلك، انظر: السببية بين الغزالي وديفيد هيوم من هذا البحث.

[2] الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٢٩٥.

الثانية: أنه إذا لم تكن العلية متضمنة في مفهوم الحدوث، أمكن الفصل بينها بحيث يمكن تصور إحداهما دون تصور الأخرى.

وتبعا لذلك لا تكون السببية ضرورية، لأنها لو كانت ضرورية لم يكن تصور الحدوث إلا مع تصور السببية) [١].

بمعنى: أن السببية لا تكون ضرورية – في نظر **هيوم** - إلا إذا اشتملت على دلالة التضمن[٢]، أما إذا أمكن الفصل بين الحديد وتمدده بالحرارة – مثلاً – فليس ذلك من الضروري في شيء.

يقول: (ليس علمنا بالرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علما " قبلياً " مستقلا عن مصادر الخبرة الحسية في إثبات صدقه، بل هو علم مستمد دائما وفي جميع الحالات من الخبرة الحسية) [٣].

فماذا يقضي العقل عند تحرك كرة البلياردو إلى كرة أخرى ساكنه، هل يقضي بتحرك الساكنة أم بارتداد المتحركة ؟.

وما الذي يجعلنا نختار أحد الممكنات دون الأخرى ؟.

يجيب: إنها الخبرة الحسية كما وقعت في الذاكرة، وينفي أن تكون ضرورة عقلية محتومة[٤].

وإذ كان **دافيد هيوم** قد اعترف أن عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول يرجع إلى طبيعة العملية العقلية التي تستخدم في الوصول إلى هذا القانون، إذ يقول: (إن إحدى عمليات العقل إذا كانت تستدعي دائما عملية أخرى تتبعها بدون تخلف فإنه ينموا بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني، وصاحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى، وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول) [٥].

---

[١] المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني، ص ٤٣٣.
[٢] انظر في دلالات الألفاظ: معيار العلم، الغزالي، ص ٤٣.
[٣] نوابغ الفكر الغربي، ص ٧١-٧٢.
[٤] انظر: المصدر السابق نفسه، ص ٧٢.
[٥] فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص ٧١. وانظر: نوابغ الفكر الغربي، ص ٦٦.

أما عن تفسيره للضرورة بين العلة والمعلول فإنه لا يستقيم لعدة اعتبارات[1]:

الأول: يلزم من تفسيره أن لا نصل إلى قانون السببية إلا بعد سلسلة من التجارب المتكررة لترسيخ الرابطة بين العلة والمعلول في أذهاننا وزيادتها يقيناً بعد آخر.

وليس ذلك من الضرورة في شيء، لأن الحادث الواحد يكفي في استنتاج علاقة السببية بين شيئين دون اللجوء إلى تكرار الحوادث.

الثاني: عند التأمل في فكرة العلة والمعلول في الذهن، وبعيداً عن واقعهما الموضوعي، فهل العلاقة القائمة بينهما ضرورية، أم اقترانية ؟.

فإن كانت ضرورية، فقد ثبت مبدأ السببية، دون أن تتضمن علاقة تجريبية.

وإن كانت اقترانية، فأين الضرورة التي قال بها **هيوم**.

الثالث: الضرورة في السببية ضرورة موضوعية، لا اقترانية.

لذلك؛ فإنه لا فرق بين أن يكون في أذهاننا فكرة قبلية أدركناها في علاقة العلة بالمعلول، أو لم يكن هناك فكرة مسبقة، فالأمر على السواء.

الرابع: لا يستطيع **هيوم** ومن تبعه أن يفسر علاقة العلة بالمعلول بطريقة التداعي في حركة اليد والخاتم.

لأن حركة الخاتم لا تأتي عقب حركة اليد في الإدراك، وإنما تدرك الحركتان معا.

وعليه؛ لو لم يكن لحركة اليد تقدم واقعي على حركة الخاتم لما أمكن اعتبار اليد علة لحركة الخاتم.

الخامس: إذ كان القول بالتداعي هو الذي يفسر العلاقة بين العلة والمعلول، فكيف يمكن لنا أن نفرق بين تعاقب الليل والنهار، بحسب نظرية **هيوم**، وبين الحرارة والغليان ؟.

ففي العلاقة الأولى، لا يوجد رابطة موضوعية.

بينما في العلاقة الثانية، الرابطة الضرورية الموضوعية مدركة.

وعليه؛ فلا يمكن تفسير ما يحصل بين شيئين عن طريق تداعي المعاني.

---

[1] انظر: فلسفتنا، ص ٧١-٧٣.

فأصحاب الوضعية المنطقية[1] – وعلى رأسهم **ديفيد هيوم** – يعتقدون أنه لا يمكن – على حدِّ زعمهم - أن يكون مبدأ السببية مبنياً على الضرورة العقلية لتعارضه مع مذهبهم الحسي.

إذ لا يمكن أن يكون العقل مصدراً للمعرفة؛ لأن القول بذلك يناقض ما ذهبوا إليه من أن المصدر الوحيد للمعرفة هو الحس.

ونتيجة لذلك؛ فإن مبدأ السببية – عندهم – من الوهميات لا من الضروريات.

إذ الوهميّات، (قضايا كاذبة ينفيها العقل، ولكن ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجة لألفته للمحسوسات، واعتياده على أحكامها)[2].

ويمكن نقضها واستبدالها إذا ما كشفت التجربة عن خطئِها.

فأصبحت السببية - على مذهبهم - مجرد فرض احتمالي، لا قانوناً ضرورياً.

---

(1) تعد الوضعية المنطقية **Logical Positivism** من المدارس الفلسفية المهمة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وتهدف الفلسفة الوضعية المنطقية إلى تغيير اتجاه الفكر الفلسفي من تفكير ميتافيزيقي إلى تفكير علمي متأثرة بالمنهج الحسي، والذي ينكر كل أمر غيبي، والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود تلميذ" هيوم" قد ألف بهذا الصدد كتابه: "خرافة الميتافيزيقيا". انظر: خرافة الوضعية المنطقية، ماهر عبد القادر، ص ٤١.

(2) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٧٨.

المحور الثاني: السببية بين الغزالي[1] وباركلي[2]:

موضوعية العلاقة السببية في فكر **باركلي** منفية، فليس في الكون فاعلية إلا فاعلية العقل المطلق – يقصد الإله - وهذه الفكرة عنده مبنية على ما يعتقده في مسألة الإدراك، إذ الوجود عنده مُدرك (أفكار)، أو مُدرِك (عقل).

فالرابط بين السبب والمسبب في الخبرة اليومية عند **باركلي**، رابط على نسق الترتيب المعتاد لا يدلُ إلا على إشارة، أو علامة، أو رمز إلى الشيء المرموز إليه.

يقول في هذا المعنى: (فلا يجب أن توهم أن هذا الرابط ضروري، ولأن ترابط الأفكار لا يتضمن أو يدلُ على علاقة العلة بالمعلول، بل فقط إشارة أو رمز الشيء المرموز إليه، فالنار التي أراها لا تكون علة الألم بسبب اقترابي منها، بل هي بمثابة العلامة، أو الرمز الذي يحذرني منها) [3].

ولذلك فإنه يكشف عن سبب اعتقاده بالترتيب المعتاد بين السبب والمسبب، وأنه من المستحيل أن تكون العلة تحمل في ذاتها خاصة التأثير، ولا المعلول يحمل في حقيقته قابلية التأثر.

وبالتالي؛ فالعلة ليست مؤثرة في غيرها بأي شكل من الأشكال.

ولا المعلول يتأثر بغيره على أي صفة من الصفات.

يقول: (إن كل أفكارنا أو إحساسنا أو الأشياء التي ندركها بأية أسماء كانت تلك الأشياء مشهورة فإنها ساكنة بشكل واضح، وليس هناك شيء من القوة أو الفاعلية متضمناً فيها، لذلك فإن الفكرة الواحدة لا يمكن أن تحدث أي تغيير في شيء أو أية فكرة أخرى، بل إن الأفكار جميعها موجودة في العقل فقط، ويلزم عن هذا أن ليس هناك ثمة متضمن فيهم عدا ما هو قائم في

---

(1) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، زين الدين، أبو حامد، متكلم أشعري، له في الكلام "الاقتصاد في الاعتقاد"، و "الأربعين في أصول الدين"، وعني بالرد على الفلاسفة، واشتغل بالتصوف وصنف فيه: "معارج القدس"، و"ميزان العمل" و "الإحياء" وغيرها. توفي سنة ٥٠٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩.

(2) فيلسوف وقس إيرلندي، قادته فلسفته المثالية إلى الاعتقاد بأن الأشياء المادية ليس لها وجود بحد ذاتها ولكنها مجرد مدركات في العقل البشري، مات سنة (١٧٥٣)م. انظر: موسوعة بدوي، ٢٨٧/٢.

(3) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، فريال حسن خليفة، ص ١٣٨. وانظر: قصة الفلسفة الغربية، يحي هويدي، ص ٦٧.

الإدراك...وعلى هذا يستحيل بالنسبة لأية فكرة أن تكون سبباً أو علةً لأي شيء) [1].

فالسببية – عنده – ضرب من الوهم، إذ يقول: (العلية الطبيعية وَهْمٌ وليس هناك عدا علة واحدة هي الله، فهو علة كل ما يحدث في الوجود، أو في الطبيعة، والمجتمع في كل لحظة، وفي كل زمان) [2].

ومن تعمق في فلسفة **باركلي** للسببية على هذا المنوال الذي قرره، يجد أن جذر المسألة يعود إلى إنكاره لوجود الجوهر المادي، والذي يدلُ على حقيقة الشيء وخاصيّته.

وفي ذلك يقول: (أنا لا أجادل ضد وجود أي شيء إذا كنا نستطيع إدراكه إما عن طريق الحواس أو عن طريق التأمل...ولا أضعه موضع تساؤل، ولكن الشيء الوحيد الذي أنكر وجوده هو ما يدعوه الفلاسفة المادة، أو الجوهر الجسمي) [3].

فلمّا لم يكن للحس مجال في إدراك الجوهر المادي، نفاه **باركلي** ومن على شاكلته من التجريبيين،**كديفيد هيوم** الذي يقول عن مبدأ الذاتية: (...فلو كان ما أراه انطباعاً واحداً في لحظة واحدة، لما كان ثمة داع لهذا المبدأ، لأن المبدأ يقتضي أن تكون هنالك حالتان أو انطباعان على الأقل، يتلوا أحدهما الآخر في لحظتين مختلفتين، ثم أقول عن الانطباع الثاني إنه هو هو بعينه الانطباع الأول، بعبارة أخرى لو كان هنالك واحدة واحدة لما كانت هناك "ذاتية" أو "هُوِيَة"، لأن الوحدة واحدة بحكم تعريفها، فليس فيها التعدد الذي نحكم على وحداته بأنها تكون فرداً) [4]. بمعنى: أنه وجدَ إشكالاً في حقيقة الجوهر المادي، على أنه أمرٌ معنويٌ آخر، غير خواص الشيء المكونه له.

فلما كان ذلك كذلك نفى المبدأ الذاتي للأشياء، والذي هو نفس مجموع خواص الشيء نفسه.

هذه هي الفلسفة الوضعية المنطقية التي يحكيها **هيوم،** ويتتلمذ عليها **زكي نجيب محمود،** الذي اسدل الستار عليها بنفسه يوم أن قال - في سياق حديثه عن الوضعية المنطقية والفلسفة العلمية- : (فكاتب هذه الأسطر من

---

(1) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(2) المصد السابق، ص ٤٠.

(3) المصدر السابق، ص ٦٩. وانظر: قصة الفلسفة الغربية، ص ٦٤.

(4) نوابغ الفكر الغربي، ص ٥٩.

أشياعها ودعاتها، لكنه يكاد أن يكون في الميدان وحيداً، يتكلم لغير سامع، ويكتب لغير قارئ)[1].

وهذه سببية **باركلي** التي تصدى بها لعليّة **نيوتن** الميكانيكية، حيث وقف نفس الموقف الذي وقفه أبو حامد **الغزالي** – رحمه الله – مع **الفارابي وابن سينا**.

إذ قرر الفلاسفة أن (الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات، اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون وجود السبب)[2].

لكن **الغزالي** يعتقد خلاف ما قرره الفلاسفة المنتسبون للإسلام، حيث جعلوا مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً.

أما **الغزالي** فلا فاعلية في العالم الموجود إلا لله تعالى، فليس الاقتران بين السبب والمسبب ضرورياً عند **الغزالي**، وليس إثبات أحدهما متضمناً للآخر، بل الاقتران فيما يشاهد ضرب من العادات.

---

(1) خرافة الوضعية المنطقية، ص ٤٧.
(2) تهافت الفلاسفة، الغزالي ، ص ١٥٣ وما بعدها.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

المحور الثالث:السببية بين الغزالي وهيوم:

فكرة العادة التي قال بها هيوم في العلاقة السببية والعلية هي نفس فكرة أبي حامد **الغزالي**، حيث اجتمعا على القول بإنكار السببية(خصائص الأشياء) - بل ربما أن ديفد هيوم تأثر " بنيكولا داركور " المتأثر بأبي حامد **الغزالي**[١] – وافترقا في الهدف من هذا الانكار.

فلا ينبغي لنا أن (نجمع بينهما في حزمة واحدة، لمجرد أن جمعهما طريق إنكار السببية، فإن الطريق الواحد قد يسلكه اثنان: طبيب ليحيي نفساً مريضة، وسفاح ليقتل نفساً صحيحة) [٢].

فإنكار **أبي حامد الغزالي** للعلية كان ردة فعل لقول الفلاسفة بالحتمية الضرورية.

وكان يهدف من إنكاره للسببية إلى التأكيد على توحيد الله في أفعاله، وإثبات المعجزات.

بينما **ديفد هيوم** ينطلق من مذهبه الحسي التجريبي الشكي المنكر للغيب.

وكانت النتيجة أن ألحد في وجود الله، وحارب الدين.

وفي هذا المعنى يقول **ديفد هيوم**: (إننا لا نعلم عن العلة شيئاً إلا أنها الحادثة السابقة التي نشاهدها قبل حدوث معلولها، وإذن لا بد من مشاهدة الحادثتين معاً السابقة واللاحقة على السواء، إننا نستدل بوجود الساعة على وجود صانعها؛ لأننا رأينا الساعة والصانع كليهما، وإذن فوجود الكون لا يقوم دليلا على وجود صانعه إلا إذا رأينا الصانع والمصنوع جميعا) [٣].

وكذلك التشابه بينهما في الحس.

فمن وجهة نظر **الغزالي** أن الحس لا يكشف إلا عن المقارنة بين العلة والمعلول، ولا يدرك الارتباط، والعلاقة، والتأثير، والتأثر.

فما الدليل على أن النار فاعلة؟.

لا دليل إلا أن الله خلق الظاهرتين متقارنتين.

فخداع الحواس الذي تحدث عنه **الغزالي** بقوله: (من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير

---

[١] انظر: الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، الكاكائي، ص ٢٣٣.

[٢] مذاهب فكرية معاصرة، محمود مزروعة، ص ١٧٩.

[٣] المصدر السابق، ص ١٧٩.

متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة (واحدة) بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف.

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار.

وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته) [١].

وفي المعنى السابق يقول **ديفيد هيوم** :(إن ما يسمى بالعلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر، حتى أن حضور الشيء الأول يجعلنا دائما نفكر في حضور الشيء الثاني) [٢].

وخلاصة القول، أن ديفيد هيوم اتفق مع **الغزالي** – رحمه الله – في إنكار السببية.

واختلفا في الهدف والغاية من هذا الإنكار.

فإذا كان **الغزالي** ـ رحمه الله ـ يؤكد على توحيد الله في أفعاله، ويثبت المعجزات، فإن **ديفيد هيوم** يشك في وجود الله ﷻ و ينكره.

---

[١] مجموعة رسائل الإمام الغزالي " المنقذ من الضلال"، ص٢٧، وانظر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، علي جابر، ص ١٨٧.

[٢] مذاهب فكرية معاصرة، ص ١٧٩.

رابعاً: الخاتمة

يحسن في هذا المقام الإشارة إلى أهم النتائج المستفادة من هذا البحث وهي كالتالي:

١- خلاصة القول عند **التجريبيين في السببية**: أن اكتشافنا للأسباب والنتائج لا يتم بالعقل بل بالتجربة.

٢- الاستقراء قد أثبت التعميم دون الاعتماد على أساس القضايا السببية وذلك من خلال المفهوم العقلي الذي يعبر عن العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب.

فالاستقراء الصحيح يقوم على العلية، والاطراد.

٣- يتعدد معنى السبب في اللغة بحسب سياق الكلام، فقد يكون حسيّاً كالحبل، وقد يكون معنوياً كالعلم، وليس هو مجرد اقتران لا تأثير له كما يقرره الأشاعرة.

٤- تباينت تعريفات الفلاسفة المحدثين للسبب، فلكل فيلسوف تعريفه الخاص به، والذي يحدد اتجاهه في الفلسفة.

٥- السبب في اصطلاح المتكلمين والأصوليين محل اختلاف تبعاً لمدى تأثير السبب في المسبب، فالمتكلمون من المعتزلة يذهبون إلى القول بتأثير الأسباب في مسبباتها، فالسبب عندهم يوجب المسبب بناء على العلاقة الطبيعية بين السبب والمسبب.

بينما يلاحظ أن الأشاعرة في تعريفاتهم للسبب سواء كان في كتب الكلام، أو الأصول، فإنهم يربطون ذلك بمعتقدهم في عدم تأثير السبب في مسببه.

٦- مبدأ السببية من المبادئ الأولية الفطرية، فهي مستقرة في الفطرة البشرية، إذ هي معرفة أساسية تقضي بإن لكل حادث سبباً.

٧- السببية كمبدأ عقلي هي ضرورة أن يكون لكل مسبَب سبب قد رجح وجوده على عدمه، فأصبح محققاً في الواقع المشهود بعد أن لم يكن شيئاً مذكورا.

وهذه العلاقة القائمة بينهما علاقة عقلية لا يمكن أن نحصل عليها من مراكز البحوث والمختبرات، إذا ما حصرنا المعرفة في المشاهدات الحسية.

٨- السببية **بالمفهوم العقلي** من المسلمات العقلية الفطرية والضرورية، حيث أن العلاقة القائمة بين السبب والمسبب، تجعل السبب ضرورياً في وجود المسبب، إذ المسبب يتوقف وجوده على السبب، وبالتالي فإنه لا يقبل العقل بحال من الأحوال أن يجادل أو يشك في تحققها.

٩- **السببية في تصور التجريبيين** علاقة ظرفية بين السبب والمسبب،

يتقدم فيها السبب زماناً على النتيجة بدون فهم الضرورة بين السبب والمسبب.

وبذلك يُفرقُ بين المبادئ الأولية القائمة بين الأشياء(المفهوم العقلي للسببية)، والعلاقة السببية التي تربط بينها (خواص الأشياء).

١٠- المبدأ الحتمي عند العقليين في فهم قانون الاطراد (خصائص الأشياء) يلزم منه أن يكون المسبب المعين تابعاً للسبب المعين بإنتظام مطرد ضروري.

بمعنى: أن هناك قوانين حتمية تقضي بأن ماحصل في الماضي سوف يحصل في المستقبل بنفس النسق المطابق له دون أن ينخرم هذا النظام.

١١- يستند المذهب التجريبي في العلاقة السببية على العلاقات الخارجية.

إذ حقيقة العلاقة بين الموجودات تقوم على التعاقب المنتظم الغير مبني على علاقات داخلية.

وبالتالي؛ فقد أنكروا الأساس العقلي للاطّراد، وأنه لا تلازم بين السبب والمسبب، وأن مشاهدة الاقتران بين السبب والمسبب إنما هو اقتران عادي، يعبر عنه – في مذهبهم – بالتلازم في الحدوث.

وعليه؛ فلا رابط بين السبب والنتيجة سوى التتابع الذي طرأ على أفكارنا عند ملاحظة التغير، فالعلاقة بالمفهوم التجريبي علاقة اقتران وتتابع مطّرد، يقوم على الصدفة.

١٢- **الحق الفاصل بين المذهبين**: أن وجود الاطّراد في الطبيعة ممكن، وليس واجباً، **و**ضرورة الاطّراد ضرورة تجريبية، لأن تحققه في الطبيعة يكون بتكرار التجربة، لنصل إلى الحكم بضرورته.

بمعنى: أننا نجد في أنفسنا ضرورة ملحة فطرية أن لكل حادث سبباً – عرفناه أم لم نعرفه – لكن تحقق ذلك واقع يبقى تحت الاحتمال، ولا يثبت مستقبلاً إلا بتكرار التجربة.

وحاصل الأمر، أن الاطّراد في حقيقته كشف عن العلاقة بين السبب والمسبب، وهذا الكشف لا يكون إلا بالتجربة.

فأصبح الاطّراد ضرورة، ولكن ضرورة تجريبية بعدية، لا عقلية قبلية، ويبقى أن الاطّراد محكوم بضرورة قبلية عقلية، هي مبدأ السببية.

١٣- ارتباط السبب بالمسبَبَ في آيات القرآن، جاء على ألفاظ خاصة، وأساليب عديدة.

وقد دلة النصوص على المعنى اللغوي للسببية.

ودل القرآن على أن الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالاً، وأن وهذه

الأسباب وما لها من تأثير، وقوة، وخصائص، وطبائع، هي طوع مشيئته سبحانه، وإرادته، وتجري تحت حكمه، وسلطانه ﷻ، فلا يجوز أن تستقل هذه الأسباب بالفعل، والتأثير دون مشيئته، بل التعلق بالسبب دونه،كالتعلق ببيت العنكبوت، مع كونه سببًا.

وجاءت العلاقة السببية من خلال آيات القرآن لبيان الثواب والعقاب ، وفي آيات القرآن العظيم ما يدلُّ على باء السببية، ويؤكد على ارتباط السبب بالمسبَبَ، وأن الأعمال سبب لدخول النار، أو دخول الجنة.

ودل القرآن الكريم في أكثر من آية على أن كل شيء يحدث بسبب في الظواهر الكونية والأجرام السماوية.

ودل القرآن الكريم **على الترابط السببي بين الظاهر والباطن** وأن العلاقة بين الظاهر والباطن سُنَّة عامة، كما في الحديث عن المنافقين.

وخلاصة القول، أن العلاقة السببية تثبتها النصوص الشرعية، وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها دون الاستقلال بالتأثير، مع الحاجة إلى خصائص الأشياء الذاتية المخلوقة، وقابليتها للتأثير والتأثر.

١٤- العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية، إلا عند الفساد، أو العارض الذي يحصل للسبب، فلا يترتب عليه سببه الذي كتبه الله ﷻ عليه.

فليس للسبب أن يستقل بالمقدور، وإنما لا بد من توفر الشروط، وانتفاء الموانع، لكي تتحقق النتيجة.

فارتباط السبب ب**المسبَبَ** ثابت عند أهل السنة والجماعة، وفق ضوابط.

من هذه الضوابط: أن السبب ليس مستقلا ب**المسبَبَ**، إذ لا بد من توفر الدواعي، وانتفاء الموانع، مع ربط ذلك بمشيئة الله ﷻ، وخلقه.

١٥- أصل الإشكال في نفي تأثير الأسباب في مسبباتها عند **الأشاعرة** أمور.

منها: ظنهم أن نفيهم للأسباب أن تكون مؤثرة هو تحقيق لتوحيد الربوبية وتعظيم للقدرة الإلهية.

وأنهم بذلك النفي قد حققوا التوحيد الخالص والقدرة المطلقة لله ﷻ.

ومنها: ظنهم أن القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات لا يستقيم والقول بالمعجزات.

فالقول بالتعارض بين الضرورية السببية والقدرة الإلهية هو موطن الخلل الذي وقع فيه الأشاعرة، حيث فهموا أن القول بالتلازم بين الأسباب والمسببات أنه قول لا ينخرم، والحق أن الله ﷻ يقدر على خرق تلك الضرورة في سننه الكونية لتكون المعجزة التي تدل بذاتها على نبوة الأنبياء.

١٦- **موقف الأشاعرة من مبدأ السببية،** أنهم يؤمنون به كمبدأ عقلي، وبذلك خالفوا المذهب الحسي من هذا الوجه.

لكنهم اقتصروا على حصره في أفعال الله، دون أن تكون هناك سببية مطردة بين الموجودات.

مبررين ذلك بعدم وجود **خصائص ذاتية للأشياء** تقتضي تأثير بعضها في بعض. أي أنهم ينكرون الضرورة المنطقية بين السبب والمسبب، مع أنهم يسلّمون بملاحظة الترابط بين العلة والمعلول.

والذي يدلُّ على إيمانهم بالمبدأ السببي كمبدأ عقلي، استدلالهم على وجود الله **بدليل الحدوث**.

١٧- الأشاعرة استدلوا على وجود الله بدليل الحدوث، وهو يكفي في إثباتهم **لمبدأ السببية كمبدأ عقلي،** وإن كان استدلالهم في نفس الأمر مخالفاً للقول الصحيح.

إذ ثمة فرق بين الاستدلال بالقياس العقلي، وبين الاستدلال بالآيات، فالآية تدل على المراد من غير الحد الأوسط، كشعاع الشمس، والذي ينعقد في النفس تلازمهما دون قياس.

١٨- تبيّن للأ شعرية ما وقع فيه الفلاسفة من الضلال حينما قالوا بقدم العالم ، والذي يقضي بإن لا يكون الله خالقاً مختاراً، مما حملهم على الرد عليهم بالاستدلال على الحدوث، فلمّا رأى الأشاعرة ضلال الفلاسفة في قولهم: (إن العالم قديم)، فقالوا: (العالم حادث)، فأرادوا اثبات حدوثه فقالوا: لأنه لا يخلو من الحوادث، والقديم لا تحل به الحوادث، فافترضوا أنه: (ما لا يخلوا من حوادث فهو حادث)، فأورد عليهم أنه يمكن للقديم أن يحدث حوادث بعد حوادث، وبالتالي فلا يخلوا منها، فالتزموا نفي حوادث لا أول لها.

وبناءً عليه؛ نفوا جميع الصفات الفعلية التي تحدث في زمان دون زمان لئلا يقوم بالله ﷻ حادث، وأما الصفات الخبرية كالوجه واليد فإنها عند متأخريهم تنفى بسبب أنها تستلزم التركيب والتجسيم الذي هو تركيب الجسم من الجواهر الفردة التي الرب ينزه عنها.

٢٠- قانون الاطّراد بين الأسباب والمسببات يقوم على خصائص الأشياء الذاتية الثابتة، ووفق سنة الله الكونية المطّردة في خلقه، والتي اقتضت أن الله ﷻ قد فرق وميز بين الأشياء المخلوقة بخصائص، وصفات مقدرة تقديراً محكماً.

والاطّراد بين السبب والمسبب ضرورة تجريبية كشفية ومحكومة بضرورة عقلية قبلية.

٢٢- الاطّراد بين السبب والمسبب يدرك بطريقين متلازمين:

الأول: الحس الموضوعي للعلاقة بين السبب والمسبب، والذي يكشف عنه بالتجربة.

الثاني: الضرورة العقلية التي تقضي باستحالة أن يكون هذا الاطّراد اتفاقياً.

٢٣- الاطّراد – على مذهب الأشاعرة - بين الموجودات في هذه السلسلة من التعاقبات ليس قائماً على ترابط سببي، بل جاري جريان العادة فقط.

والذي دعاهم إلى هذا القول هو أنه أشكل عليهم الجمع بين أمرين هامين في مسألة تأثير الأشياء بالقوة المودعة فيها.

فاعتقدوا أن القول بالقوة المودعة في تأثير الأشياء بعضها في بعض، يقضي باستقلالية التأثير عن التعلق بالمشيئة الإلهية.

٢٤- الحق أن الاطّراد بين السبب والمسبب يقضي بأن السبب لا يعمل في مسببه إلا وفق قانون خصائص الأشياء وطبائعها (الاطّراد)، وأن هذا التكرار المتلازم بين السبب ومسببه لا يمكن أن يقع صدفة، إذ العقل لا يقبل الصدفة والاتفاق، بل العقل يجزم بأن السبب يحمل في ذاته صفة أثرت في مسببه، وأن المسبب له خاصية القبول لتأثير السبب فيه.

٢٥- دليل التمانع من الأدلة التي يسوقها الأشاعرة في تحقيق التوحيد لله في أفعاله، والملاحظ أن الهدف من الاستدلال بهذا الدليل هو نفي تأثير أي مخلوق مع الله، بمعنى: نفي السببية الفاعلية والمؤثرة في الكون لجميع الموجودات.

٢٦- لم يؤمن الأشاعرة بحقائق الأشياء الذاتية (قانون الاطّراد)، فقالوا بعدم تأثير الإنسان في فعله (الكسب)، إذ ليس له قدرة، وخاصيّة على ذلك، وهذا أحد فروع المسألة التي تفرعت من موقفهم من قانون الاطّراد، علماً أن الجذور التاريخية لنظرية الكسب لا تقول إن **أبا الحسن الأشعري** هو الذي قال بها ابتداءً، فلم يكن هو المبتكر لهذه النظرية، بل سبقه إلى ذلك أقوام منهم **الجهم بن صفوان، وضرار بن عمرو**.

٢٧- موقف الأشاعرة من قانون الاطّراد قد أثر في فهمهم لحقيقة المعجزة، حيث أشكل على الأشاعرة القول بقانون الاطّراد (خصائص الأشياء) مع إثبات المعجزة، فاعتقدوا أن القول بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات؛ لا يمكن نقضه ولا خرقه. وبالتالي لا يمكن معه أن يثبتوا المعجزات فيما لو أثبتوا الترابط بين السبب والمسبب على حقيقته.

٢٨- والحق أن التلازم المطّرد بين الأسباب والمسببات مقيد بقدرة الله

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

ﷻ، ومشيئته؛ وبذلك تثبت معجزة الأنبياء.

فإذ عُلم أن قدرة الله فوق كل شيء، وأن الأسباب من قدرته قد خلقها على خصائص وصفات تؤثر في مسبباتها تحت المشيئة، والقدرة الإلهيتين، يتضح أنه لا تعارض بين أن الله خالق كل شيء، وأنه خلق هذه المخلوقات، والموجودات على صفات تسير في هذا الكون الفسيح وفق مبدأ السببية المطّرد.

فحقيقة الإعجاز متوقفةٌ على إثبات مبدأ الاطّراد للسنن الكونية، والذي هو الحد الفاصل المميز للمعجزة من غيرها.

٢٩- نفي الأشاعرة لقانون الاطّراد (حقائق الأشياء الذاتية)، هو الذي أثر في قولهم بإن العلة الشرعية مجرد علامة دالة على الحكم، دون أن يكون لها تأثير يذكر، والذي ترتب عليه أنهم نفوا الحكمة في أحكام الله، وأن أفعاله تعالى خالية من المصلحة، والحكمة.

٣٠- والمذهب الوسط بين المذاهب الأخرى في مسألة الحكمة والتعليل هو مذهب أهل السنة الذي أثبت الحكمة في أفعال الله ﷻ وأحكامه بأنواعها الثلاثة:

تلك الحكمة الموجودة في نفس الفعل، كالصدق والعدل.

والحكمة المكتسبة للفعل من الأمر كحسن الصلاة وقبح الخمر.

والحكمة الناشئة من نفس الأمر، كأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، إذ كان المقصود الابتلاء.

فيعتقدون أنه حكيم، وأن أفعاله معللة بالحكم والغايات الحميدة، فأفعاله ﷻ مقصودة له ﷻ، يعود عليه منها محبته لها ورضاه.

٣١- **وجْهة نظر الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح** قائمة على أن الأشياء والأفعال لا تحمل في ذاتها أوصافاً حسنةً ولا قبيحةً (الاطراد) فلم يؤمنوا بالضرورة العقلية لقانون الاطّراد، والتي تستند إلى خصائص الأشياء الثابتة وحقائقها الذاتية، والقاضية بثبات التلازم بين السبب و**المسبَبَ**، وعليه قالوا: الحُسنُ منها ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه، فالحسن والقبح في الأشياء على درجة واحدة حتى يجيء الشرع فيحكم بما شاء على ما يكون منها حسناً أو قبيحاً، وأمّا العقل فلا قدرة له على التمييز بين ما هو حسن في ذاته أو قبيح، بل يمكن أن ينقلب الأمر بينهما فيصبح الحسنُ قبيحاً والقبيحُ حسناً.

٣٢- **والحق** أن الذي يرى التماثل بين أوصاف الأشياء والتشابه بين أحكام الأفعال، دون التفريق بين ما هو حسن من غيره، فقد أنكر الفطرة في بداهتها، والعقل في تصوره، والنقل في دلالته.

فصفات الأشياء، وأحكام الأفعال ذاتية ثابتةٌ موجودةٌ فيها ابتداء، وليست طارئةً عليها بحكم الشرع.

فكل العقلاء يعلمون بالفطرة والحس والعقل والتجربة حسن التوحيد والعدل والصدق والعلم، وقبح الشرك والكذب والظلم والجهل.

٣٣- ومن أهم النتائج: أن الجواهر الفردة لما كانت متماثلة من جميع الوجوه، ومنفصلة استقلالاً بعضها عن بعض – في نظر الأشاعرة - فلا يمكن أن يؤثر بعضها في بعض، لأن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين المختلفات، ولا يكون إلا عن طريق الاتصال.

فأشكل على الأشاعرة التوفيق بين نظرية الجواهر المتماثلة، والأعراض التي لا تبقى زمانين، مع القول بإن كل مسبب لا بد له من سبب.

ففسروا هذا الإشكال بمسألة الخلق المستمر والتي لا تدوم زمانيين.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

التوصيات

لعل من المناسب أن تدرس السببية عند المعتزلة وغيرها من الفرق الأخرى كالصوفية دراسة نقدية مستقلة على ضوء الكتاب والسنة.

أن تدرس السببية من خلال ربطها بالواقع المعاصر اليوم وما فيه من تقدم تقني يُبين فيه مدى انسجام السببية عند أهل السنة مع تحولات السببية من عصر إلى عصر.

هذا آخر ما يسر الله كتابته، واللهَ أسألُ التوفيق والسداد، وأن يغفر لي ما زل به القلم، هو حسبي ونعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

- ١- فهرس الآيات القرآنية.
- ٢- فهرس الأحاديث النبوية.
- ٣- فهرس الأعلام المترجم لهم.
- ٤- فهرس الفرق المعرف بها.

- ٥- فهرس المصادر والمراجع.
- ٦- فهرس الموضوعات.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فهرس الآيات القرآنية[1]

الآيـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
ژہھژ	البقرة:١٦٦		١٩
ژڤڦڦڄڃژ	البقرة:٢٥٨		١٤٨
ژڎڈڎژ ژژڑککڳژ	البقرة:٢٥٨		١٠٧
ژۀہۂھژ	البقرة:١٨٥		٢٣
ژۆۇۈژ	البقرة:٢٨٦		٢٥٤، ٢٨٧
ژۇۇۈۉۋژ	البقرة:٢٨٦		٢٩٦
ژںڻڼڽڽژ	البقرة:٢١		١٦٤ ، ٣٥٠
ژچڍڌڌ ڈژ	آل عمران :٧٩		١٥٣
ژ□□□□□□□□ژ	النساء:١٤٧		١٥٣
ژ□□□□□□ژ	النساء:٧٨		١٨٤، ٢٦٨
ژۓےڭڭگگۇۇۋژ	النساء:١٦٠		٢٨١، ٣٥٠
ژچڍڌڌڎڎڈژ	النساء:١٦٥		٣٨٧
ژۓےڭڭژ	النساء:١٦٠		٢٨١، ٣٥٠
ژڃڃڃڇڇژ	المائدة:١٥		١٥٢
ژڌڌڎڎڈژژڑژ	المائدة:١٦		١٥٢
ژ□□□□□□□ژ	المائدة:١٢٠		١٦٣
ژڃڃڃژ	المائدة:١٠٥		٢٠٦
ژٺٺٺٺژ	المائدة:٣٨		٢٠٦
ژڄڃڄڃڃڃژ	المائدة:٩٧		١٦٤، ٣٤٩

(1) مرتبة حسب اسم السورة من البقرة إلى الناس.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

الآيــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﮊ	المائدة:٣٢		٣٥٠
ﮋ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮊ	الأنعام:٦٥		١٦٣
ﮋ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮊ	الأنعام:١٥٦		٣٥٠
ﮋ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ □ ﮊ	الأعراف:٥٧		١٥٧، ١٧٠، ٢٠٢
ﮋ ﮃ ﮄ ﮊ ﮊ	الأعراف:٣٩		٢٠٦
ﮋ □ □ □ □ □ □ □ □ ﯼ ﮊ	الأعراف:٥٧		١٥٥، ١٥٧، ١٧٠، ٢٠٢
ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﮊ	الأعراف:١٧٢		٢٢٦
ﮋ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮊ	الأعراف:١٥٧		٣١٠، ٣٧٦
ﮋ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮊ	الأعراف:١٥٧		٣١٠، ٣٨٢، ٣٨٤
ﮋ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮊ	الأعراف:٣٣		٣٨٣
ﮋ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮊ	الأعراف:١٥٧		٣١٠، ٣٨٢، ٣٨٤
ﮋ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮊ	الأنفال:٢٩		١٥٠
ﮋ ﭶ ﭷ ﭸ ﮊ	الأنفال:١١		١٦١
ﮋ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮊ	التوبة:٤٦		١٦٠
ﮋ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﮊ	التوبة:٣٣		٣٤٧
ﮋ ﯼ ﯽ ﯾ □ □ □ □ □ □ □ ﮊ	يونس:٦١		١١٧
ﮋ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﮊ	يونس:٢٢		٢٥٣
ﮋ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﮊ	هود:١٠٠		١٥٨
ﮋ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﮊ	هود:١٠١		١٥٩
ﮋ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮊ	هود:١٠٢		١٥٨
ﮋ ﮥ ﮦ ﮧ ﮊ	الرعد:١٦		١٩٥، ٢٥٣

الآيـــــــــــــــــــــــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
ﮋ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮊ	الرعد:١٦		٢٥٣
ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﮊ	إبراهيم:٣٤		١٥٥
ﮋ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﮊ	الحجر:٤٥-٤٦		٣٥٠
ﮋ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﮊ	النحل:٣٢		١٥٥، ٢٠٦، ٢٧٧
ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﮊ	النحل:٨٨		١٥٠
ﮋ ﯾ ﯿ ﰀ □ □ □ □ □ ﮊ	النحل:٧٨		٢٢٦
ﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮊ	النحل:٣٦		٢٢٢
ﮋ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﮊ	النحل:٧٥		٣٧٧
ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﮊ	النحل:٨٩		٣٥٠
ﮋ ﭬ ﭭ ﭮ ﮊ	الإسراء:٧٨		٢٢
ﮋ □ □ □ □ □ □ ﯽ ﯾ ﯿ ﮊ	الإسراء:٣		٢٨٥
ﮋ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﮊ	الإسراء:٨٨		٣٤٣
ﮋ □ □ □ □ □ □ □ ﮊ	الإسراء:١٥		٣٨٦، ٣٨٧
ﮋ ﯿ ﰀ ﮊ	الكهف:٨٥		١٩، ١٤٣
ﮋ □ □ □ □ □ □ □ ﮊ	طه:١٣٤		٤٣٢
ﮋ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﮊ	الأنبياء:٢٢		٢١٨، ٢٢٣
ﮋ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﮊ	الأنبياء:٧٤		٣٢٥
ﮋ □ □ □ □ □ ﮊ	الأنبياء:٢٣		٣٣٢، ٣٤٥، ٣٥٠
ﮋ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﮊ	الأنبياء:٩٨-٩٠		٣٩٥
ﮋ □ □ □ □ □ ﮊ	الحج:١٥		١٩، ١٤٦
ﮋ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﮊ	الحج:١٥		١٤٧
ﮋ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮊ	الحج:١٠		١٥٢

الآيــــــــــــــــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
ﮋﮕﮖﮗﮘﮙﮊ	الفرقان:٢٧		٢٠
ﮋﭑﭒﭓﭔﭕﭖﮊ	الفرقان:٦٨		١٥٤
ﮋﭪﭫﭬﭭﭮﭯﮊ	النمل:٩٠		٢٧٧
ﮋﭶﭷﭸﭹﭺﮊ	القصص:٨		٣٣١، ٣٤٨،
ﮋﮬﮭﮮﮯﮰﮱﮊ	العنكبوت:٦١		٢٢٥، ٣٣
ﮋﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﮊ	الروم:٣٠		٢٢٥
ﮋ□□ □□ □ﮊ	الروم:٤١		٢٥٤
ﮋﯔﯕﯖﯗﯘﯙﮊ	لقمان:٢٥		١٦٩
ﮋﮩﮪ ﮫﮊ	السجدة:١٧		١٥٥، ١٥٦
ﮋﮊﮋﮌﮍﮎﮊ	الأحزاب:٣٧		٣٤٨
ﮋ□□ □□ □□□□□□ﮊ	فاطر:٤٤		١٦٣
ﮋﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﮊ	فاطر:٢		١٦٨
ﮋ□□□□□ﯨﮊ	فاطر:٣		٢٥٤
ﮋﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﮊ	فاطر:٤٥		٢٥٤
ﮋﯔﯕﯖﯗﮊ	الصافات:٩٦		٢١٩، ٢٥٣
ﮋ □□ □ﮊ	الصافات:٢٤		٢٨٥
ﮋﯨﯩﯪ□□□□ﮊ	الشورى:٣٠		٢٨١
ﮋﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮊ	الشورى:٢٧		٢٥٤
ﮋﯙﯚﯛﯜﯝﯞﮊ	الجاثية:٢١		٣٢٤
ﮋ□□ □□ □ﯨﮊ	الجاثية:٢٢		٣٧٥
ﮋﯨﯩﯪ□□□□ﮊ	الفتح:٢٣		١٥٧
ﮋﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮊ	ق:٩-١١		١٦١

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

الآيـــــــــــــــــــــــــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
ژ گ گگ گ گژ	الطور:٢١		٢٨٠
ژ□□ژ	القمر:٥		٣٤٩
ژ گ گگگ گ گگں ںژ	الواقعة:٦٣-٦٧		١٥١، ١٦٥
ژ ﭙ□□□□ژ	الحديد:٢٣		٣٤٨
ژ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ژ	الحشر:٧		٣٥٠
ژ ٱ ب ب ب پ پ پژ	التغابن:١-٤		١٦٤
ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤژ	الملك:١٥		١٥١، ١٦٥
ژ ک ک ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ژ	الحاقة:٢٤		١٦١
ژ ۀ ہ ہ ہ ھ ژ	المزمل:٢٠		٣٥٠
ژ ڃ ڃ چ چ چ ژ	الإنسان:٣٠		٢٦٨
ژ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ژ	الزلزلة:٧-٨		٩١

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فهرس الأحاديث النبوية[١]

	طرف الحديث	الصفحة
١	اعملوا فكل ميسر لما خلق له	١٧١
٢	إن الله خلق للجنة أهلاً	١٧١
٣	إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة	١٦٩، ١٧٢، ٢٠٠
٤	البر حسن الخلق	٣٨٠
٥	فمن صلى بالناس فليخفف	٣٥١
٦	لعن الله من أحدث حدثاً	٢٨٠
٧	الله خالق كل صانع وصنعته	٢٥٢
٨	ما من مولود إلا ويولد على الفطرة	٢٢٠
٩	من كان آخر كلامه لا إله إلا الله	٢٢٢

[١] مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فهرس الأعلام[1]

م	اسم العلـــــــــــــــــم	الصفحة
١	إبراهيم بن سيار بن هاني البصري **النظام**	٥٩
٢	أبيقورس	١٠٦
٣	الحارث بن أسد البغدادي **المحاسبي**	٢١١
٤	الحسين بن محمد ابن عبد الله **النجار**	٢٣١
٥	ديموقريطس	١٠٦
٦	شمس الدين محمد بن أبي العباس **الرملي**	٣٢٠
٧	صالح قبة	٥٩
٨	ضرار بن عمرو	٢٣١
٩	عبد القاهر بن طاهر **البغدادي**	٢٣٣
١٠	عبد الملك بند عبد الله بن يوسف **الجويني**	٩٩
١١	عثمان بن عمر **ابن الحاجب**	٣٢٠
١٢	علي بن إسماعيل **الأشعري**	٨٨
١٣	علي بن عبد الكافي بن علي **السبكي**	٣١٦
١٤	علي بن محمد بن علي **الجرجاني**	٢١
١٥	القاسم بن عبد الله ابن الشاط	٣٢٢
١٦	كانط	٥٧
١٧	مالبرانش	١٩٩
١٨	محمد بن الحسن **بن فورك** الأصبهاني	٨٨
١٩	محمد بن الطيب **الباقلاني**	٦٦
٢٠	محمد بن بهادر بن عبد الله **الزركشي**	٢٣
٢١	محمد بن عبد الكريم **الشهرستاني**	١٠١

(١) مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

م	اسم العلـــــــــــــــم	الصفحة
٢٢	محمد بن عبدالرحمن بن محمد **الإيجي**	١٨٩
٢٣	محمد بن عمر **الرازي**	٨٥
٢٤	محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي	٢١
٢٥	مسعود بن عمر **التفتازاني**	٢٥٦
٢٦	هوبز	٢٦
٢٧	يوسف بن عبيد الله **الشحام** البصري	٢٣٤
٢٨		
٢٩		
٣٠		
٣١		
٣٢		
٣٣		
٣٤		

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فهرس الفرق المعرف بهم[١]

م	اسم العلـــــــــــــــــــــــم	الصفحة
١	الجبرية	٢٣٠
٢	الجهمية	٢٣٤
٣	الضرارية	١١٣
٤	الكرامية	١١٣
٥	الكلابية	١١٣
٦	النجارية	١١٣
٧	الهاشمية	١١٣
٨		

(١) مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فهرس المصادر والمراجع[(١)]

- القرآن الكريم.

[أ]

١. **الإبانة عن أصول الديانة،** علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن، دار الأنصار - القاهرة، ١٣٩٧هـ، ط الأولى، تحقيق: فوقية حسين محمود.

٢. **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة،** أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي، دار الراية للنشر- السعودية، ١٤١٨هـ، ط الثانية، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي.

٣. **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام،** عبد الكريم أجهر، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

٤. **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي،** عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء، بدون سنة طبع.

٥. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي،** علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٤هـ، ط الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء.

٦. **الإحكام في أصول الأحكام،** علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، دار الكتاب العربي - بيروت،١٤٠٤هـ، ط الأولى، تحقيق: سيد الجميلي.

٧. **إحياء علوم الدين،** محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة - بيروت.

٨. **الأدلة العقلية النقلية على أصول الإعتقاد،** سعود بن عبد العزيز العريفي، دار علم الفوائد، ط ١، ١٤١٩.

---

(١) مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٩. **آراء المعتزلة الأصولية**، سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى ١٤١٥.

١٠. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، أبو نصر الفارابي، قدم له: البير نصري نادر، دار المشرق، ط الثانية.

١١. **الأربعين في أصول الدين**، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل-بيروت، ط الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

١٢. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر - بيروت،١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م، ط الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.

١٣. **الإرشاد**، الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية.

١٤. **أساس التقديس في علم الكلام**، الإمام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ط الأولى.

١٥. **الأسباب والمسببات**، محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ط الأولى ١٤١٧ هـ.

١٦. **الاستقامة**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة - ١٤٠٣، ط الأولى، تحقيق: محمد رشاد سالم.

١٧. **الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية**، الطيب السنوسي أحمد، دار التدمرية، ط الأولى ٢٠٠٣م.

١٨. **الاستقراء والمنطق الذاتي تحليل لآراء محمد باقر الصدر**، يحيى محمد، الانتشار العربي، ط الأولى، ٢٠٠٥.

١٩. **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات بيروت-لبنان، ط الخامسة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٢٠. **الإسلام وفلسفة العلم**، أحمد السيد على رمضان، الدار الإسلامية للطباعة، ط الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٢١. **أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم دراسة نحوية**، الدكتور يونس عبد مرزوك الجنابي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٢. **الإصابة في تمييز الصحابة**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الجيل - بيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م، ط الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.

٢٣. **أصول الدين**، جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ط الأولى، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق.

٢٤. **أصول السرخسي**، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة - بيروت.

٢٥. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

٢٦. **أطلس الفلسفة**، المكتبة الشرقية، بيتر كونزمان، وآخرون، ترجمة: جورج كتورة.

٢٧. **الاعتصام**، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر.

٢٨. الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، ناصر بن حمد الفهد،١٤١٩هـ.

٢٩. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، أبو عبد الله ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٣٠. **الأفلاطونية المحدثة عند العرب** ابرقلس " في الخير المحض"، " في قدم العالم"، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط الثانية، وكالة المطبوعات- الكويت، ١٩٧٧م.

٣١. **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزالي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣٢. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة - ١٣٦٩هـ ط الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٣٣. **الإلهيات**، ابن سينا، مكتبة المصطفى، بدون طبعة.

٣٤. **الإنصاف**، الباقلاني، مكتبة المصطفى، بدون طبعة.

٣٥. **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، محمد بن نصر المرتضى اليماني (ابن الوزير)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

٣٦. **الإيضاح في أصول الدين**، ابن الزاغوني، تحقيق عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٧. **الإيضاح في علوم البلاغة**، الخطيب القزويني، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، ط الرابعة، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي.

[ب]

٣٨. **باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي**، محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة.

٣٩. **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط الأولى، تحقيق: محمد محمد تامر.

٤٠. **بدائع الفوائد**، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م، ط الأولى، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، و عادل عبد الحميد العدوي.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٤١. **البداية والنهاية**، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف، بيروت.

٤٢. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، العلامة محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة - بيروت.

٤٣. **البرهان في أصول الفقه**، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤١٨هـ، ط الرابعة، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب.

٤٤. **البرهان في علوم القرآن**، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٤٥. **بنية العقل العربي**(٢)، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الأولى، ١٩٨٦م.

٤٦. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩٢هـ، ط الأولى، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم.

[ت]

٤٧. **التاج المكلل، للقنّوجي، مكتبة دار السلام.**

٤٨. **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية.

٤٩. **تاريخ الفكر الفلسفي** (الجزء الثاني: أرسطو والمدارس المتأخرة)، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ط الثالثة.

٥٠. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ ١٩٣٦م.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٥١. **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي.

٥٢. **التحصيل في أصول الدين**، سعيد فودة، "مذكرة".

٥٣. **التحقيقات والتنقيحات السلفيات على متن الورقات**، أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار الإمام مالك، أبو ظبي، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.

٥٤. **تذكرة الحفاظ**، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى.

٥٥. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ط الرابعة.

٥٦. **التشكيلات المبكرة للفكر الإسلامي دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي**، الدكتور عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٥٧. **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: محمد المرعشلي، دار النفائس، ط الأولى.

٥٨. **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٥٩. **التعليق المختصر على القصيدة النونية " الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية" لابن القيم، تعليق: الدكتور صالح بن فوزان الفوزان، ط الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م.**

٦٠. **تعليل الأحكام**، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت،١٤٠١هـ -١٩٨١م.

٦١. **تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ط الأولى، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، شارك في التحقيق : زكريا عبد المجيد النوقي ، أحمد النجولي الجمل.**

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٦٢. **تفسير القرآن العظيم**، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

٦٣. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط الأولى.

٦٤. **التقريب والإرشاد الصغير**، الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة.

٦٥. **تقريب التهذيب**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الرشيد، سوريا، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ط الأولى، تحقيق: محمد عوامة.

٦٦. **تقريب وترتيب شرح العقيدة الطحاوية**، رتبه وعلق عليه الدكتور خالد فوزي عبد الحميد، دار المجد، ط الثانية.

٦٧. **التلخيص في أصول الفقه**، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، و بشير أحمد العمري.

٦٨. **تلبيس إبليس**، ابن الجوزي، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥، ط الأولى، تحقيق: د. السيد الجميلي

٦٩. **تلخيص كتاب الاستغاثة**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة الغرباء الأثرية،المدينة المنورة، ١٤١٧ه، ط الأولى، تحقيق: محمد علي عجال.

٧٠. **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، محمد بن الطيب الباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط الأولى، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

٧١. **تهافت التهافت**، ابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، ط الثانية، دار المعارف، مصر بدون سنة الطبع.

٧٢. **تهافت الفلاسفة**، الغزالي، محمود بيجو، دار التقوى ودارالفتح، بدون طبعة.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٧٣. **تهافت الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق محمود بيجو، دار الألباب، بدون طبعة.

٧٤. **تهذيب الأسماء واللغات**، محي الدين بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت - ١٩٩٦م، ط الأولى، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

٧٥. **تهذيب التهذيب**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤، ط الأولى.

٧٦. **تهذيب الكمال**، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: بشار عواد معروف.

٧٧. **تهذيب اللغة**، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت،٢٠٠١م، ط الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب.

٧٨. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تحقيق : عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

٧٩. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**،دار ابن الجوزي، ط الأولى.

٨٠. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، تحقيق: ابن عثيمين.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

[ج]

٨١. **جامع الرسائل**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مصر، تحقيق: محمد رشاد رفيق سالم.

٨٢. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥هـ.**

٨٣. **الجامع الصحيح المختصر**، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار القلم، بيروت، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م، ط الثالثة، تحقيق: مصطفى ديب البغا.

٨٤. **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب - القاهرة.

٨٥. **الجديد في الحكمة**، سعيد بن منصور بن كمونة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي.

٨٦. **جمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة ، بيروت - ١٤٠٧هـ.**

[ح]

٨٧. **حاشية الجمل على المنهج**، زكريا الأنصاري، دار الفكر - بيروت.

٨٨. **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، علي الصعيدي العدوي المالكي، دار الفكر، بيروت - ١٤١٢هـ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي.

٨٩. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، حسن العطار، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ط الأولى.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٩٠. **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - ١٤٢١هـ.

٩١. **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، البطليوسي، مكتبة المصطفى، بدون طبعة.

٩٢. **حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمة، ط الأولى.**

٩٣. **حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة**، عبد الله بن محمد القرني.

٩٤. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت - ١٤٠٥هـ، ط الرابعة.

[خ]

٩٥. **خرافة الوضعية المنطقية**، الدكتور ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م.

٩٦. **خريف الفكر اليوناني**، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط الخامسة، ١٩٧٩م.

[د]

٩٧. **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: الدكتور أيمن محمود شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط الأولى.

٩٨. **درء تعارض العقل والنقل**، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٩٩. **دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية**، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط الثانية، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد السيد الجليند.

[ذ]

١٠٠. **ذخيرة الحفاظ، محمد بن طاهر المقدسي، دار السلف، الرياض، ١٤١٦ هـ -١٩٩٦م، ط الأولى، تحقيق: د.عبد الرحمن الفريوائي.**

[ر]

١٠١. **الرد على المنطقيين**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار المعرفة - بيروت.

١٠٢. **رسائل الكندي الفلسفية**، لأبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، القسم الأول، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الثانية.

١٠٣. **الرسالة الكسبية للفرق بين الكسب والقدر "مخطوط"**، خالد بن أحمد بن حسين أبو البهاء ضياء الدين النقشبندي، معهد الثقافة والدرسات الشرقية، جامعة طوكيو- اليابان.

١٠٤. **رسالة التوحيد**، محمد عبده، دار الكتاب العربي - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

١٠٥. **رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، اعتنى بها: عبد المجيد الشنروبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.

١٠٦. **رسالة إلى أهل الثغر**، علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري، مكتبة العلوم والحكم، السعودية - لبنان - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، ط الأولى، تحقيق: عبد الله شاكر المصري.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٠٧. **رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها**، بهاء الدين عبد الوهاب بن عبد الرحمن الاخميمي الشافعي، حققها وشرح عباراتها: سعيد عبد اللطيف فودة، دار سراج- عمّان، ط الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٠٨. **رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر**، مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، دار حراء، ١٤١٠هـ، ط الأولى، تحقيق: أسعد محمد المغربي.

١٠٩. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١١٠. **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة**، أبو عبد الله ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م.

١١١. **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، لأبي عذبة، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

١١٢. **روضة الناظر وجنة المناظر**، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٩٩هـ، ط الثانية، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.

[س]

١١٣. **السببية عند القاضي عبد الجبار**، د إبراهيم تركي، دار الوفاء، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

١١٤. **السببية في العلم**، السيد نفادي، دار التنوير، ط الأولى، ٢٠٠٦م.

١١٥. **السببية في العلم**، د السيد نفادي، دار الفارابي، بيروت، ط الأولى.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١١٦. **سنن أبي داود،** سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١١٧. **السنن الإلهية في الأمم والأفراد،** د مجدي محمد محمد عاشور، دار السلام، ط الأولى.

١١٨. **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية،** عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

١١٩. **سنن البيهقي الكبرى،** أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

١٢٠. **سير أعلام النبلاء،** محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٣، ط التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي.

[ش]

١٢١. **الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني،** حققه وقدم له: علي سامي النشار، منشأة المعارف، الأسكندرية، ١٩٦٩م.

١٢٢. **الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة،** محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م، ط الأولى.

١٢٣. **شرح الأصول الخمسة،** القاضي عبد الجبّار، تعليق:أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط الأولى.

١٢٤. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه،** عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، تحقيق: زكريا عميرات.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٢٥. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك،** محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١هـ، ط الأولى.

١٢٦. **شرح العقيدة الطحاوية،** ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩١هـ، ط الرابعة.

١٢٧. **شرح المقاصد في علم الكلام،** سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط: الأولى.

١٢٨. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل،** أبو عبد الله ابن القيم،شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨هـ، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

[ص]

١٢٩. **صحيح مسلم،** مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٩٧٢م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٣٠. **صفة الصفوة،** عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ط الثانية، تحقيق: محمود فاخوري، محمد رواس قلعه جي.

١٣١. **الصفدية،** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الفضيلة - الرياض ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: محمد رشاد سالم.

[ض]

١٣٢. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع،** شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٣٣. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، عبد الرحمن حسن حبكنة الميداني، دار القلم، ط: الرابعة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م.

[ط]

١٣٤. **طبقات الحنابلة**، محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٣٥. **طبقات الشافعية**، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٧هـ، ط الأولى، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان.

١٣٦. **الطبقات الكبرى**، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، دار صادر - بيروت.

١٣٧. **طبقات المفسرين**، أحمد بن محمد الأدنوي، مكتبة العلوم والحكم - السعودية - ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ط الأولى، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

١٣٨. **طبقات المفسرين**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة وهبة - القاهرة - ١٣٩٦هـ، ط الأولى، تحقيق: علي محمد عمر.

١٣٩. **طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار ابن القيم، الدمام، ١٤١٤ هـ ١٩٩٤م، ط الثانية، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.**

[ع]

١٤٠. **العالم بين العلم والفلسفة**، جاسم حسن العلوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

١٤١. **العبر في خبر من غبر**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي مطبعة حكومة الكويت - الكويت - ١٩٨٤م، ط الثانية، تحقيق: صلاح الدين المنجد.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٤٢. **العقيـدة الطحاويـة**، أبـو جعفـر الطحـاوي، دار الصـميعي - السـعودية - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ط الأولى.

١٤٣. **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، الجويني، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٤٤. **العلة عند الأصوليين**، مبارك عامر بقنه.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

[غ]

١٤٥. **غاية المرام في علم الكلام**، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ١٣٩١هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف.

١٤٦. **الغنية في أصول الدين**، أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي، دار النشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م، ط الأولى، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

[ف]

١٤٧. **الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية**، شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار النشر: دار المعرفة - بيروت.

١٤٨. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

١٤٩. **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٧م، ط الثانية.

١٥٠. **الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق**، أبو القاسم بن عبد الله ابن الشاط، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.، تحقيق: خليل المنصور.

١٥١. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، مكتبة الخانجي - القاهرة.

١٥٢. **الفصول المفيدة في الواو المزيدة**، صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي، دار البشير - عمان - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ط الأولى، تحقيق: حسن موسى الشاعر.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٥٣. **فكرة الألوهية في فلسفة باركلي،** فريال حسن خليفة، مكتبة الجندي، ط الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٥٤. **فكرة الزمان عند الأشاعرة،** الدكتور عبد المحسن عبد المقصود، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٠.

١٥٥. **فرق وطبقات المعتزلة**، القاضي عبد الجبار، تحقيق: علي سامي النشار، وعصام الدين محمد، ١٩٧٢م.

١٥٦. **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها،** الدكتورة أميرة حلمي مطر، ط ١٩٩٨م.

١٥٧. **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون،** عزت قرني، ط ١٩٩٣م.

١٥٨. **فلسفتنا،** محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط الثانية.

١٥٩. **في علم الكلام** (٢)، الدكتور أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٩٢م.

[ق]

١٦٠. **القاموس المحيط،** محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٦١. **قدم العالم وتسلسل الحوادث،** كاملة الكواري، راجعه وقدم له: الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار إسامة، الأردن-عمان، ط الأولى، ٢٠٠١م.

١٦٢. **القضاء والقدر،** عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي.

[ك]

١٦٣. **كبرى اليقينيات،** محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر- دمشق، ط الثامنة،١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٦٤. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، حمد بن أحمد أبو عبدالله الذهبي الدمشقي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو - جدة - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ط الأولى، تحقيق: محمد عوامة.

١٦٥. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

١٦٦. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٦٧. **الكشف عن مناهج الأدلة**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد (٢)، الطبعة الأولى، ص ١٠٥.

١٦٨. **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.

١٦٩. **كنط وفلسفتة النظرية**، محمود زيدان، ط الثالثة، ١٩٧٩ م، دار المعارف.

١٧٠. **كواشف زيوف**، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم - دمشق، ط الثالثة، ١٤١٩هـ.

[ل]

١٧١. **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، ط الأولى.

١٧٢. **لسان الميزان**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ط الثالثة، تحقيق: دائرة المعرف النظامية - الهند -.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٧٣. **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، للشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢١هـ.

١٧٤. **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، عالم الكتب، لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط الثانية، تحقيق: فوقية حسين محمود.**

١٧٥. **الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**، الكاكائي، دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.

[م]

١٧٦. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطّبيعيّات**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق وتعليق: محمّد المعتصم بالله البغدادي، ذوي القربى، ط الأولى، ١٣٠٠هـ ١٩٣٨م.

١٧٧. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة ابن تيمية، ط الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

١٧٨. **مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، دار الباز، ط الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.**

١٧٩. **المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام بن تيمية**، المجموعة الثانية، جمع وتحقيق: هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، ط الأولى، شعبان ١٤٢٤هـ.

١٨٠. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، ط الاولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٨١. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،** فخر الدين الرازي، بذيله تلخيص المحصل للطوسي، قدم له: طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون طبعة.

١٨٢. **المحصول في علم الأصول،** محمد بن عمر بن الحسين الرازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض -١٤٠٠هـ، ط الأولى، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

١٨٣. **المطالب العالية من العلم الإلهي،** فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السّقا، منشورات الشريف الرضي، دار الكتاب العربي، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م

١٨٤. **مختار الصحاح،** محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، طبعة جديدة، تحقيق: محمود خاطر.

١٨٥. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين،** محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٩٣ - ١٩٧٣، ط الثانية، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٨٦. **مدخل إلى فلسفة العلوم،** محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

١٨٧. **مذاهب الإسلاميين،** بدوي، دار العلم للملايين، ط الأولى.

١٨٨. **المذاهب اليونانية الفلسفية،** دافيد سانتلانا، حققه وقدم له: الدكتور محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.

١٨٩. **مذكرة الاقتران والتأثر،** الأخضر الطيباوي، حوار مع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الحلقة الخامسة.

١٩٠. **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة،** السيد كمال الحيدري، دار الهادي، ط الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٩١. **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي، دار حافظ، ط الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.**

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

١٩٢. **المستدرك على الصحيحين،** محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ط الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

١٩٣. **المستصفى في علم الأصول،** محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣، ط الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

١٩٤. **مسند الإمام أحمد بن حنبل،** أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة - مصر.

١٩٥. **مشاهير علماء الأمصار**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار الكتب العلمية - بيروت - - ١٩٥٩، تحقيق:م. فلايشهمر.

١٩٦. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،** أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.

١٩٧. **مصادر الفلسفة العربية،** بيار دويهم، ترجمة د. أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر ط الأولى، ٢٠٠٥ م.

١٩٨. **مع الفلسفة اليونانية،** محمد عبد الرحمن مرحبا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط الثالثة، ١٩٨٨م.

١٩٩. **معالم أصول الدين،** فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، دار الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٢٠٠. **معالم أصول الفقه عند أهل السنة،** محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط الخامسة.

٢٠١. **المعتمد في أصول الفقه،** محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣هـ، ط الأولى، تحقيق: خليل الميس.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٣/٠٣/١٤٣٠ Ali

٢٠٢. **معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،** أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١ هـ - ١٩٩١م، ط الأولى.

٢٠٣. **المعجم الفلسفي،** مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مدكور.

٢٠٤. **المعجم الفلسفي،** مراد وهبة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٢٠٥. **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها،** الدكتور عبدالله القرني، دار عالم الفوائد، ط الأولى، ١٤١٩ هـ.

٢٠٦. **معيار العلم،** أبو حامد الغزالي، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٢٠٧. **المغني في أبواب التوحيد والعدل،** القاضي أبي الحسن عبد الجبّار الأسدآبادي، تحقيق: الدكتور توفيق الطويل، وسعيد زايد، راجعه: الدكتور إبراهيم مدكور، وأشرف عليه: الدكتور طه حسين، بدون سنة طبع.

٢٠٨. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة،** محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٠٩. **مفهوم السببية عند الغزالي،** أبو يعرب المرزوقي، ط الأولى، دار بو سلامة.

٢١٠. **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة،** جيرار جهامي، دار المشرق، بيروت، ط الثانية.

٢١١. **مقالات أبي الحسن الأشعري،** محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢١٢. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،** علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الثالثة، تحقيق: هلموت ريتر.

٢١٣. **مقدمة ابن خلدون،** عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم - بيروت - ١٩٨٤، ط الخامسة.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٢١٤. **مقدمة الغنية في أصول الدين**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية- لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م.

٢١٥. **مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد**، محمد عابدي الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، سنة ١٩٩٨م.

٢١٦. **مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية الى الوجود**، جميل قاسم، مكتبة الفقيه - بيروت، ط الأولى.

٢١٧. **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

٢١٨. **الملل والنحل، تحقيق: أمير علي المهنا و علي حسن فاغو، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثامنة.**

٢١٩. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، علي سامي النشار، دار النهضة العربية - بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٢٢٠. **المنخول في تعليقات الأصول**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الفكر - دمشق - ١٤٠٠، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد حسن هيتو.

٢٢١. **منهاج السنة النبوية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مؤسسة قرطبة - ١٤٠٦هـ، ط الأولى، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٢٢٢. **منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي**، أصوله وتطوره، عبدالزهرة البندر، دار الحكمة، الأولى، ١٤١٣ هـ.

٢٢٣. **منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، أحمد بن عبد اللطيف، الطبعة الأولى، مركز الملك فيصل.**

٢٢٤. **منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله**، خالد بن عبد اللطيف محمد، الغرباء، ط الأولى١٤١٦هـ.

٢٢٥. **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محب الدين الخطيب.**

٢٢٦. **الموافقات في أصول الفقه**، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

٢٢٧. **المواقف**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الرحمن عميرة.

٢٢٨. **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الأولى.

٢٢٩. **موسوعة مصطلحات ابن تيمية**، رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٣٠. **موقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة**، الدكتور صالح بن غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف، الرياض، ط الأولى ١٤٢٤هـ.

[ن]

٢٣١. **النّبوّات وما يتعلق بها**، فخر الدين الرازي، تحقيق:أحمد حجازي السقا، دار ابن زيدون-بيروت، ط الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٣٢. **النّبوّات**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٨٦م.

٢٣٣. **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، عاطف العراقي، ط الرابعة-١٩٨٤م، دار المعارف.

٢٣٤. **نظرية الكسب في أفعال العباد**، جعفر السبحاني، قم، ١٤٢٤هـ.

٢٣٥. **نظرية الوجود لدى ابن حزم**، عبدالرحمن محمد عبدالمحسن، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ط. الأولى.

٢٣٦. **نفائس الأصول شرح المحصول**، شهاب الدين احمد بن ادريس القرافي، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

٢٣٧. **نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة**، عبد الله محمد الفلاحي، مجد المؤسسة الجامعية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٣٨. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، الشهرستاني، مكتبة المصطفى، بدون طبعة.

٢٣٩. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة - بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٢٤٠. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

٢٤١. **نوابغ الفكر الغربي**"ديفيد هيوم"، زكي نجيب محمود، دار المعارف.

[و]

٢٤٢. **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار إحياء التراث - بيروت - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

٢٤٣. **وفيات الأعيان و إنباء أبناء الزمان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار الثقافة - لبنان، تحقيق: احسان عباس.

٢٤٤. **الوفيات**، أبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب، دار الإقامة الجديدة - بيروت - ١٩٧٨م، ط الثانية، تحقيق: عادل نويهض.

٢٤٥. **الوفيات**، محمد بن رافع السلامي أبو المعالي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٢، ط الأولى، تحقيق: صالح مهدي عباس، بشار عواد معروف.

[المجلات العلمية]

Ali ١٤٣٠/٠٣/١٣ مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية

٢٤٦. مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي، السنة الخامسة، العدد الخامس، ٢٠٠٣م، دار النشر المغربية الدار البيضاء.

٢٤٧. مجلة البيان، العدد الثالث، ربيع الآخر ١٤٠٧هـ، ديسمبر ١٩٨٦م.

٢٤٨. مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد التاسع، العدد الأول.

٢٤٩. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث والأربعين ، ذو الحجة ١٤٢٨هـ.

[المواقع الإلكترونية]

٢٥٠. wwwtechnology.newscientist.com ، مروي غنيم، مقال: الانشطار الذري.

٢٥١. www.scienceislam.com، صفحة الطب، مقال: تحريم الدم بين الطب والإسلام.

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

فهرس المحتويات

ملخص الرِّسالة ٣
موضوع الرسالة.. ٣
Thesis Abstract ٤
المقدمـــــة ٥
فصول البحث ٨
الخاتمة. ٩
الفهارس... ٩
المنهج الذي سلكته في البحث: ٩
تعريف السببية في الاصطلاح: ١٧
(١) السبب في اصطلاح المتكلمين والأصوليين: ١٧
(أ) السبب عند الأشاعرة: ١٧
(ب) السبب عند المعتزلة: ١٩
(ج) السبب في اصطلاح الفلاسفة ٢٠
الفصل الأول...
وفيه مبّحثان: - ٢٩
المبحث الأول: موقف الأشاعرة من مبدأ السببية ٣٠
الأول: المفهوم العقلي الميتافيزيقي: ٣٥
الثاني: المفهوم التجريبي(الواقعي) الحسي: ٣٥
(١) السببية عند المعتزلة: ٤٠
(٢) السببية عند الأشاعرة : ٤٨
المبّحث الثاني: موقف الأشاعرة من دليل الحدوث ٥٩
بيان دليل الحدوث كما يسوقه الأشاعرة: ٦٠
القضية الأولى: إثبات حدوث العالم: ٦٠
القضية الثانية : في إثبات أن كل حادث لا بد له من محدث: ٦٨
المحدث للعالم هو الله، ليس أحد غيره: ٧٠
نقد دليل الجوهر الفرد عند الأشاعرة: ٧٢
الفصل الثاني ٨٨
وفيه مباحـث : - ٨٨
المبحث الأول: موقف العقليين والتجريبيين من مبدأ السببية ٨٩
المبحث الثاني: موقف العقليين والتجريبيين من قانون الاطّراد ٩٤

الموقف العقلي من قانون الاطّراد: ٩٥
وهذا هو لُبُّ الإشكال الذي وقع فيه الاتجاه العقلي......................... ٩٥
الموقف التجريبي من قانون الاطّراد:.. ٩٨
معقد الإشكال عند العقليين والتجريبيين في قانون الاطّراد:............. ١٠١
المبحث الثالث: دلالة النصوص الشرعية على السببية ١٠٢
دلالة النصوص على المعنى اللغوي للسببية:.......................... ١٠٣
دلالة القرآن على أن الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالاً: ١٠٥
علاقة النتائج بالأسباب في القران الكريم: ١٠٧
الثواب والعقاب وعلاقته بالسببية من خلال آيات القرآن الكريم: ١٠٩
دلالة القرآن الكريم على الظواهر الكونية وعلاقتها بالسببية:.......... ١١٢
المبحث الرابع: الأسباب والقدرة الإلهية ١١٦
الضرورة بين الأسباب والقدرة الإلهية:.................................. ١١٨
الفصل الثالث وفيه مباحث: ١٢٤
المبحث الأول: موقف الأشاعرة من الاطّراد بين الأسباب والمسبّبات .. ١٢٥
الأسباب الدافعة إلى قول الأشاعرة بالعادة: ١٣٨
نقد مذهب الأشاعرة في قانون الاطّراد والقول بالعادة: ١٤١
المبحث الثاني: علاقة السببية عند الأشاعرة بتوحيد الله في أفعاله ١٥١
مسألة خلق أفعال العباد عند الأشاعرة ١٦١
(٣) تطور نظرية الكسب عند الأشاعرة:................................. ١٦٨
أولاً: مفهوم الكسب عند المتقدمين منهم:.............................. ١٧٥
(١) الكسب عند الأشعري:.. ١٧٥
(٢) الكسب عند الباقلاني: ١٧٨
(٣) الكسب عند الجويني:.. ١٨٢
ثانياً: مفهوم الكسب عند المتأخرين منهم:............................ ١٨٥
(١) الكسب عند الغزالي:.. ١٨٥
(٢) الكسب عند الشهرستاني:.. ١٨٧
(٣) الكسب عند الرازي: ١٨٧
(٤) نقد نظرية الكسب عند الأشاعرة:................................... ١٩١
المبحث الثالث: علاقة السببية عند الأشاعرة بالمعجزة. ٢٠١
نقد موقف الأشاعرة من السببية وعلاقته بالمعجزة:................... ٢٠٥
المبحث الرّابع: علاقة السببية عند الأشاعرة بالحكمة في أفعال الله.... ٢١٤

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali

المطلب الأول: علاقة مبدأ التجويز بنفي الحكمة في أفعال الله ﷻ عند الأشاعرة ٢١٦
المطلب الثاني: العلة الشرعية عند الأشاعرة ٢١٩
المطلب الثالث: مستند الأشاعرة في نفي الحكمة في أفعاله ﷻ........... ٢٢٨
المطلب الرّابع: نقد موقف الأشاعرة من الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ ٢٣٣
المبحث الخامس: علاقة السببية عند الأشاعرة بالتحسين والتقبيح: ... ٢٤٧
المطلب الأول: حقيقة قول الأشاعرة في الحسن والقبح وأدلتهم عليه.. ٢٥١
المطلب الثاني: موضع النزاع في التحسين والتقبيح بين المعتزلة والأشاعرة.. ٢٥٥
المطلب الثالث: نقد مسألة التحسين والتقبيح عند الأشاعرة ٢٦٠

مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية ١٤٣٠/٠٣/١٣ Ali